



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

CP 378.5

Harvard College
Library



FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

FROM A COLLECTION OF BOOKS
BOUGHT IN RUSSIA IN 1922 BY
ARCHIBALD CARY COOLIDGE

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1886

Октябрь.

10

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКАЯ ИКОНОГРАФІЯ, КАКЪ ВЫРАЖЕНІЕ ДРЕВНЕ-ЦЕРКОВНАГО ВѢРОСЗНАНІЯ. (Продолженіе). Архимандрита Христофора.
- II.—ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ, ЕГО ИСПОВѢДЬ И МНИМО-НОВАЯ ВѢРА. (Продолженіе). А. Ф. Гусева.
- III.—НАПРАВЛЕНІЕ И ЗНАЧЕНІЕ ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ ГРОТА. Высокочереовщеннаго Никанора, архіепископа Херсонскаго и Одесскаго.
- IV.—ИЗЪ ЛЕКЦІЙ ПО НРАВСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ. (Продолженіе). Протопресвитера Г. Д. Янышева.
- V.—ПО ПОВОДУ ЭНЦИКЛИКИ ПАПЫ ЛЬВА XIII. Свящ. М. М. Воздвиженскаго.
- VI.—СЛОВО ПРИ ПОГРЕБЕНІИ ПРЕОСВЯЩЕННАГО СМАРАГДА, ЕПИСКОПА КОВЕНСКАГО. Прот. І. Котовича.
- VII.—ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ: Статистическія данныя изъ отчета г. оберъ-прокурора Св. Синода за 1884 г. — Протоіерей Степанъ Ивановичъ Зерновъ †.

МОСКВА.

Въ Университетской типографіи (М. Катковъ),
на Страстномъ бульварѣ.

«Православное Обозрѣніе» выходитъ ежемѣсячно, книжками отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обозрѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 и 1864 годы—по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1870, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за тринадцать лѣтъ—тридцать рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 13 лѣтъ — за 90 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылки съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 18 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказа 16 к. Владимира 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вярнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Къльцовъ 14 в. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нѣжняго-Новгорода 5 Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Пермь 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 в. Подтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Свѣдлена 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харькова 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКАЯ ИКОНОГРАФІЯ,

КАКЪ ВЫРАЖЕНІЕ ДРЕВНЕ - ЦЕРКОВНАГО ВѢРОСОЗНАНІЯ *.

е) Но ни въ одномъ образѣ личность І. Христа не представляется съ такою непосредственною живостію, какъ въ *образѣ добраго пастыря*, который былъ такъ-сказать предтечею Его личнаго образа.

На древнее и широкое употребленіе образа добраго пастыря быть-можетъ имѣло вліяніе то обстоятельство, что образъ пастуха былъ однимъ изъ обыкновенныхъ сюжетовъ классическаго искусства, слѣдовательно воспроизведеніе его не представляло никакихъ трудностей для христіанскаго художника съ формальной, технической стороны. Образъ пастуха, несущаго овцу на плечахъ, часто встрѣчается на памятникахъ античнаго искусства, равно какъ самое представленіе неоднократно выражается въ идиллической поэзіи римлянъ. На одной картинѣ Геркуланума наприм. представленъ юноша, съ наброшенною сзади шкурою, нагой впрочѣмъ, въ лавровомъ вѣнкѣ и съ корзиною, наполненною плодами; на плечахъ несетъ онъ ягненка, четыре ноги котораго держитъ лѣвою рукою соединенными на груди. Образъ этотъ встрѣчается и на надгробныхъ памятникахъ—въ рельефахъ и на живописныхъ картинахъ: на стѣнной картинѣ гробницы Назоновъ, при представленіи временъ года, изображенъ между прочимъ пастухъ, нагой и въ танцующей позѣ, съ палкою въ одной рукѣ и съ козломъ на плечахъ; на саркофагѣ въ villa Cesia, нынѣ Марко Симоне близъ Рима, одинъ изъ релье-

* См. май-июньскую, июль, авг. и сент. кн. „Прав. Обзор.“ за текущій годъ.

фовъ представляетъ пастуха, несущаго на плечахъ ягненка; такое же представленіе находятъ на саркофагѣ въ Тортоњѣ; на обонхъ саркофагахъ образъ пастуха съ овцою на плечахъ представленъ совершенно такъ, какъ на христіанскихъ саркофагахъ³⁴⁴). Слѣдовательно одинъ образъ копированъ съ другаго. Но какой? Христіанскій ли съ языческаго или наоборотъ?

Относительно представленія на саркофагѣ Marco Simone Буэнъ относящій его въ III или IV христіанскому вѣку, замѣчаетъ, что это или индивидуальное представленіе, взятое изъ круга занятій умершаго, или же мы имѣемъ здѣсь примѣръ подражанія христіанскому символу у язычниковъ. Последнее почти невѣроятно. И вообще трудно указать отличительную черту между языческимъ и христіанскимъ образомъ въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ другихъ признаковъ христіанскаго происхожденія художественнаго произведенія. Правда, на христіанскихъ памятникахъ образъ добраго пастыря обыкновенно занимаетъ средину, въ качествѣ главнаго образа, тогда какъ въ только-что упомянутыхъ языческихъ рельефахъ онъ занимаетъ второстепенное мѣсто. Но и въ этомъ отношеніи бываютъ исключенія, когда на христіанскихъ гробницахъ образъ добраго пастыря находится на концѣ, а на другомъ концѣ молящаяся фигура. Такъ точно и на языческихъ памятникахъ онъ могъ быть помѣщаемъ и въ срединѣ. Не можемъ не указать здѣсь на два саркофага, на которыхъ въ срединѣ находится образъ пастуха съ овцою на плечахъ, но происхожденіе коихъ, языческіе ли они или христіанскіе, спорно. По превосходной работѣ оба саркофага относятся ко второму христіанскому вѣку. Одинъ найденъ въ усыпальницѣ Урбана и теперь находится въ саду дворца Корсини въ Римѣ. На лѣвой сторонѣ изображена сидящая на украшенномъ сѣдалищѣ молодая женщина, играющая на лирѣ, у ногъ которой два нагіе обнявшіеся мальчика: предъ нею стоитъ женская фигура, которую она кажется учить играть; двѣ другія женскія фигуры позади ея. На правой сторонѣ сидитъ молодой мужчина, со свиткомъ въ лѣвой рукѣ и съ поднятою правою рукою, какъ бы декламируя; предъ нимъ стоитъ старый мужчина, два другіе позади его. Боттари высказалъ предположеніе, что это языческое

³⁴⁴) Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst. Weimar. 1877. B. 1. Abth. 1. S. 80—81.

произведеніе. Мюнтеръ и Рѣстель (Röstell) признають его за христіанское на томъ основаніи, что на немъ изображенъ добрый пастырь. Мюнтеръ видитъ въ изображенной на немъ сценѣ домашнее богослуженіе христіанъ ³⁵⁵): молодая женщина играетъ на лирѣ, муштина кажется поеть подъ ея игру. По объясненію Рѣстеля, лица изображенныя—сивиллы и пророки ³⁵⁶). Точно также объясняютъ представленіе и Книшель, прибавляя, что это подтверждаетъ особенно живой краснорѣчивый жестъ у юноши, а у дѣвцы въ пророческомъ экстазѣ отрывшаяся грудь, которую иначе трудно было бы объяснить на христіанской гробницѣ ³⁵⁷). Но противъ этого пониманія говоритъ особенно то, что молодая женщина вовсе не въ возбужденно-экстатическомъ состояніи, а напротивъ спокойно выслушиваетъ наставленіе; то же нужно сказать и о юношѣ въ другой сценѣ. Поэтому цѣлое скорѣе можетъ относиться къ воспитанію двухъ пеловъ, какъ объясняетъ Рауль-Рошетъ ³⁵⁸). Пиперъ считаетъ рельефъ этотъ положительнымъ языческимъ произведеніемъ. Что же касается пастыря, находящагося въ срединѣ между двумя овцами и несущаго овцу на плечахъ, то значеніе его Пиперъ находитъ не яснымъ и склоняется къ мнѣнію, что эта группа присоединена позже христіанскимъ художникомъ, замѣчая, что фигура пастыря втрое меньше другихъ ³⁵⁹). Другой саркофагъ сомнительнаго происхожденія хранится въ Луврѣ. Главное представленіе его занимающее средину,—добрый пастырь, несущій овцу на плечахъ; съ той и другой стороны львинія головы. Графъ Кларакъ отнесъ этотъ саркофагъ къ концу втораго христіанскаго вѣка и сначала принялъ за языческое произведеніе, высказавъ предположеніе, что юный пастухъ можетъ быть Аристей, почитавшійся за одно изъ полудевохъ божествъ и между прочимъ за покровителя пастуховъ; а потомъ, когда Вельеръ напомнилъ ему о добромъ пастырѣ, онъ рѣшительно отказался отъ этого мнѣнія и призналъ саркофагъ произведеніемъ первыхъ временъ христіанства ³⁶⁰). Противъ христіанскаго происхожденія саркофага

³⁵⁵) Sinnbilder und Kunstvorst. der alt. Christ. H. 1. S. 84. Taf. III, Fig. 61

³⁵⁶) Röstell, in der Beschreib. Roms. Th. 1. S. 415.

³⁵⁷) Kinkel, Gesch. der bildenden Künste bei den christlichen Völkern. S. 192.

³⁵⁸) Raoul-Rochette Mem. sur les antiq. chret. p. 14.

³⁵⁹) Mythol. und Symb. I, 1. S. 85.

³⁶⁰) Clarac, Musée de sculpture pl. 254.

повидимому говорить присутствіе львиныхъ головъ, которыя какъ замѣчаетъ Пиперъ, совсѣмъ лишны на христіанскомъ саркофагѣ³⁶¹⁾. На подлинно христіанскихъ саркофагахъ дѣйствительно не встрѣчаются львиныя головы, хотя нельзя сказать чтобы онѣ совсѣмъ чужды были древне-христіанскому искусству: онѣ встрѣчаются напр. въ качествѣ украшенія на ковчегѣ Ноя, имѣющемъ форму круглаго сосуда, на стѣнной картинѣ изъ катакомбъ Присциллы³⁶²⁾.

Какъ бы ни было впрочемъ, мы остановились на этихъ двухъ памятникахъ съ цѣлю показать, что христіанское искусство въ изображеніи добраго пастыря непосредственно применило къ античному образцу. Но если образецъ этотъ имѣлъ неоспоримое значеніе для христіанскаго искусства въ формальномъ отношеніи, онъ не могъ однако самъ по себѣ быть мотивомъ, впервые вызвавшимъ христіанское изображеніе добраго пастыря. Съ представленіемъ пастуха на языческихъ памятникахъ въ большинствѣ случаевъ не соединялась никакая религіозная мысль: онъ служилъ лишь украшеніемъ. Между тѣмъ древніе христіанскіе художники, полные религіознаго одушевленія, въ своихъ образахъ выражали, какъ мы видѣли уже, глубокія христіанскія идеи и притомъ согласно съ направленіемъ богослововъ своего времени сопоставляли или лучше противопоставляли эти идеи идеямъ язычества. Поэтому и въ данномъ случаѣ мотивъ, имѣвшій болѣе сильное и рѣшительное вліяніе на воспроизведеніе образа пастыря, долженъ быть религіознаго свойства.

Такое значеніе можно думаемъ признать за подобными же представленіями классической древности мнѣологическаго содержанія. Такъ Гермесъ или Меркурій представляемъ былъ иногда съ *ягненкомъ около него*, какъ въ Коринѣѣ, потому что онъ считался покровителемъ и размножителемъ стада, а иногда изображался *несущимъ ягненка на плечахъ*. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Гермесъ крѣпорокъ имѣлъ даже храмъ, напр. въ Танаѣѣ, гдѣ въ праздникъ его самый красивый юноша ходилъ вокругъ города съ ягненкомъ на плечахъ, въ знакъ того, что Гермесъ, какъ говорили, обнеся ягненка вокругъ стѣнъ города, спасъ его отъ

³⁶¹⁾ Mythol. u. Symb. Bl. 1. S. 85.

³⁶²⁾ Mänter, Sinnb. und Kunstvorst. H. 1. X. Taf.

заразы. Сохранилось также много памятниковъ съ изображеніемъ Гермеса, несущаго ягненка. Въ Пемброкковскомъ собраніи въ Вальтенгаузѣ хранится небольшая мраморная статуя: Гермесъ несетъ на плечахъ ягненка, ноги коего держитъ на груди обыкновенными руками,—представленіе совершенно такое же, какъ изображается обыкновенно добрый пастырь на христіанскихъ памятникахъ. Въ силу этого сходства естественно допустить, что Гермесъ первообразъ, въ качествѣ художественнаго представленія, служилъ первообразомъ для христіанскихъ художниковъ представить добраго пастыря въ христіанскомъ смыслѣ, причемъ однако они вовсе не думали сравнивать самыя лица—І. Христа и Гермеса. Еще естественно допустить связь изображенія добраго пастыря съ другимъ мифологическимъ представленіемъ потому, что христіанскіе художники могли имѣть случай прямо перировать его: это сатиръ, несущій на плечахъ козла или ягненка. Юнаго сатира съ пастушескимъ жезломъ въ правой рукѣ, несущаго на плечахъ козла, переднія ноги коего онъ держитъ живою рукою, представляетъ статуя въ Ильдесонсо. На рельефѣ одного саркофага въ Пю-Клементиновскомъ музеѣ въ ватиканскомъ шестивъ сатиръ изображенъ несущимъ на плечахъ ягненка и притомъ совершенно такъ, какъ на христіанскихъ памятникахъ добрый пастырь,—онъ держитъ на своей груди соединенныя ноги ягненка²⁴²).

Итакъ, мотивомъ, вызвавшимъ христіанскій художественный образъ добраго пастыря, могли послужить небезвѣстныя христіанскимъ художникамъ религіозно-мифологическія художественныя представленія классической древности и имѣть съ представленіемъ изъ пастушеской жизни дали имъ готовые образцы; такъ что христіанскій добрый пастырь могъ быть воспроизведеніемъ или пастуха, несущаго на плечахъ овцу или бога-пастуха пастуховъ Аристея, или Гермеса, пастуха стада или сатира, смотря потому, гдѣ какой изъ этихъ образцовъ находимъ подъ руками у христіанскаго художника, а въ этомъ выразилась естественная зависимость юнаго христіанскаго искусства отъ античнаго. Эта зависимость ограничивалась конечно исключительно внѣшнею, формальною стороною представленія, безъ вся-

[²⁴²] Pip. Mythol. u. Symb. B. 1. Abth. 1. S. 77—79.

каго положительнаго отношенія къ мнѳологическимъ представленіямъ. Но такъ какъ христіане вообще чувственнымъ представленіямъ языческаго пантеизма всегда старались противопоставить духовныя идеи христіанства, то такое отрицательное отношеніе возможно и въ этомъ случаѣ: божествамъ, покровителямъ стадъ и пастуховъ, противопоставляли образъ единого божественнаго Пастыря душъ.

Главнымъ же мотивомъ къ употребленію этого образа безъ сомнѣній послужили притчи Іисуса Христа, въ которыхъ Онъ называетъ себя добрымъ пастыремъ; тѣмъ больше, что образъ этотъ, простой и ясный, полонъ глубокаго внутренняго значенія; взятый непосредственно изъ жизни, онъ однако находится въ живой связи съ домоостроительствомъ человѣческаго спасенія проходить чрезъ всю его исторію. Человѣческій родъ и въ частности избранный народъ израильскій по библейскому пре- ставленію есть великое стадо, а Богъ есть пастырь, руководящій его частію невидимою рукою, частію посредствомъ пастырей, представителей Его.

Началомъ своимъ образъ этотъ восходитъ къ великимъ вождямъ израильскаго народа, которые были провозвѣстниками грядущаго Мессіи-пастыря и прообразами Его. Такъ Моисей, освободитель и руководитель освобожденнаго избраннаго народа, называется пастыремъ овецъ Господнихъ ²⁶⁴); названіе это переходитъ къ преемнику его Іисусу Навину ²⁶⁵). Великій царь Давидъ былъ избранъ Богомъ пасти народъ Его и пась его въ чистотѣ сердца своего и руками мудрыми водилъ его ²⁶⁶). На библейскомъ языкѣ часто самъ Богъ и дѣйствія Его промисла какъ относительно отдѣльныхъ лицъ, такъ и относительно цѣлаго народа, изображаются и прославляются подъ образомъ пасты „Господь пастырь мой, говоритъ Давидъ, я ни въ чемъ не буду нуждаться. Онъ поводитъ меня на златныхъ нажитыхъ и водить меня къ водамъ тихимъ ²⁶⁷). Весь народъ израильскій называетъ овцами паствы Его ²⁶⁸). Подъ Его покровительствомъ какъ царя,

²⁶⁴) Ис. 63, 11.

²⁶⁵) Числ. 27, 16, 17.

²⁶⁶) Пс. 77, 71.

²⁶⁷) Пс. 23, 1, 2.

²⁶⁸) Пс. 94, 7. 99, 8.

такъ пророки и священники были пастырями народа. Когда они допускали народъ до заблужденія, судъ Божій свершался надъ народомъ. Такъ, устами пророковъ Іереміи и Іезекіиля Богъ обличаетъ невѣрныхъ пастырей: „вы разсѣяли овецъ Моихъ и разогнали ихъ, и не смотрѣли за ними. Израиль—разсѣянное стадо лъвы разогнали его ³⁶⁹⁾. Съ обличеніемъ соединяется и утѣшеніе, въ которомъ некупительная дѣятельность Мессіи представляется подъ образомъ дѣятельности пастыря. Я самъ отыщу овецъ Моихъ и осмотрю ихъ. Какъ пастухъ повѣряетъ стадо свое въ тотъ день, когда находится среди стада своего разсѣянаго, такъ Я пересмотрю овецъ Моихъ. И поставлю надъ ними одного пастыря, который будетъ пасти ихъ ³⁷⁰⁾. Вотъ Господь Богъ грядетъ съ силою. Онъ какъ пастырь будетъ пасти стадо свое; агнцевъ будетъ брать на руки и носить на груди своей и водить дойвыхъ ³⁷¹⁾.

Эти-то обѣтованія и предсказанія имѣлъ въ виду І. Христосъ когда фарисеямъ и всему народу объявилъ: „Я пастырь добрый“ и когда въ отвѣтъ на ропотъ фарисеевъ и книжниковъ, что Онъ принимаетъ грѣшниковъ, предложилъ притчу о заблудшей и найденной овецъ ³⁷²⁾. Этими Онъ указалъ на исполненіе на немъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ. Благодаря именно этой внутренней связи образнаго представленія ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго откровенія, какъ предсказанія и исполненія, образъ добраго пастыря рано и живо вошелъ въ сознаніе и жизнь церкви и нашелъ широкое примѣненіе какъ въ церковной литературѣ, такъ и въ монументальной художественной дѣятельности древнихъ христіанъ.

Въ самомъ дѣлѣ уже въ посланіяхъ апостольскихъ дѣятельность преемниковъ Христовыхъ обозначается выраженіемъ „пасти стадо Христово“. Представленіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ добромъ пастырѣ, легло въ основаніе извѣстной книги Ерма, называемой „Пастырь“. Въ извѣстномъ гимнѣ Климента александрійскаго І. Христосъ воссѣивается какъ „царскаго стада пастырь, пастырь духовныхъ овецъ“. Извѣстно также, какъ часто

³⁶⁹⁾ Іерем. 23, 2. 50, 6. Іезек. 34, 1—10.

³⁷⁰⁾ Іезек. 34, 11. 12. 23.

³⁷¹⁾ Ис. 40, 11.

³⁷²⁾ Іоан. 10, 12. Лук. 15, 3—7. Мате. 18, 12. 13.

отцы церкви въ своихъ проповѣдяхъ занимались истолкованіемъ притчи о заблудшей овцѣ, напр. Оригенъ, Епифаній и др.³⁷³). Образъ добраго пастыря до сихъ поръ живетъ въ молитвахъ и пѣняхъ церковныхъ. Христіанскіе художники, вообще охотно пользовавшіеся данными, какія предлагали священныя книги, для украшенія монументовъ всякаго рода, естественно не могли не воспользоваться элементами, болѣе чѣмъ достаточными для того, чтобы составить на основаніи ихъ, хотя не независимо отъ всякой сторонней помощи, какъ полагаетъ Мартиньи, одинъ изъ самыхъ прекрасныхъ и дорогихъ образовъ.

Художественное воспроизведеніе образа добраго пастыря, нужно полагать, весьма рано вошло въ употребленіе въ церкви, особенно въ западной. По крайней мѣрѣ въ Африканской церкви во время Тертуліана существовали уже чаши съ гравированнымъ изображеніемъ добраго пастыря, и судя по тону, каковыя говорить объ этомъ Тертуліанъ, изображеніе добраго пастыря на чашѣ было дѣломъ обыкновеннымъ, слѣдовательно давнимъ уже³⁷⁴). Въ римской церкви также рано употребился этотъ образъ: между изображеніями въ катакомбахъ св. Каллиста есть изображенія добраго пастыря, которыя относятся археологами къ III и даже II вѣву³⁷⁵). Въ восточной церкви образъ этотъ также былъ въ употребленіи: Евсевій упоминаетъ объ изображеніяхъ добраго пастыря, которыя онъ видѣлъ.

Образъ добраго пастыря встрѣчается на всѣхъ родахъ памятниковъ древне-христіанскаго искусства: на надгробныхъ камняхъ, на стѣнныхъ живописныхъ картинахъ, на саркофагахъ, на сосудахъ стеклянныхъ и металлическихъ, на лампахъ, на кольцахъ, на античныхъ геммахъ и другихъ рѣзныхъ камняхъ.

Всѣ эти памятники въ совокупности представляютъ цѣлый свѣтъ изображеній, въ которыхъ то съ наивною простотою, то съ большою или меньшею художественностію и съ болѣе или менѣе глубокимъ чувствомъ и смысломъ раскрывается предно-

³⁷³) Ориг. Ad Lucam XV, 4—5. Епие. Oratio in S. et Magnum Sabbatum, Cp. Aringhi, Roma Subterr. Münster, Sinnb. und Kunstvorst. Anonati, Denkwürdigkeiten. B. II, S. 367 и 194. Martigny, Dict. p. 513.

³⁷⁴) De pudicit. c. VII и X.

³⁷⁵) Aginc. Hist. de la peint. t. V, p. 20.

сившаяся христіанскому сознанію тайна искупленія міра во Христвъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ воспроизводятся евангельскія притчи о добромъ пастырѣ, полагающемъ душу за овецъ и о погибшей овцѣ, которую онъ ищетъ и возвращаетъ въ стадо. При всемъ разнообразіи этихъ изображеній ихъ можно подвести подъ извѣстныя группы, чтобы прослѣдить съ большею или меньшею ясностію и широтою раскрывающееся въ нихъ вѣропредставленіе древнихъ христіанъ.

Отношеніе Иисуса Христа къ людямъ, Его отеческая любовь и ласковость выражается въ *отношеніи Добраго пастыря къ овцамъ, въ вѣжной заботливости и ласковомъ обращеніи съ ними.* На одномъ саркофагѣ ватиканскаго циметерія Добрый пастырь стоитъ между двумя деревьями, съ пастушескимъ жезломъ въ лѣвой рукѣ, а правую ласкаетъ овцу, поднявшую къ нему голову, другая съ лѣвой стороны тоже подняла къ нему голову и смотритъ на него, какъ бы ожидая ласки ²⁷⁶). Почти въ такомъ же положеніи изображенъ онъ въ циметеріѣ Прованскы: Онъ стоитъ между деревьями, опершись на палку и склонивъ голову; правую руку простираетъ къ овцѣ, поднявшей къ нему голову; другая щиплетъ траву у его ногъ ²⁷⁷). Въ этихъ картинахъ, очевидно, представляется пастырь добрый, готовый душу свою положить за овецъ, который называетъ овецъ по имени и гласа котораго слушаютъ овцы.

Чудесное, чарующее дѣйствіе этого голоса прекрасно выражено въ картинахъ катакомбъ свв. Сатурнина и Каллиста. Въ лѣсу, подъ тѣнію деревьевъ, сидитъ пастырь, стерегущій свое стадо. Въ правой рукѣ у него флейта. Онъ повидному только что пересталъ играть, стадо внимавшее ему, упоенное звуками, забыло о травѣ; съ удивленіемъ и любовію смотритъ пастырь на безволвныхъ животныхъ ²⁷⁸). *Флейта*, очевидно является символомъ сладости ученія І. Христа, которая засвидѣтельствована въ Евангеліи (никто никогда не говорилъ такъ какъ этотъ человѣкъ, сказали посланные взять Иисуса Христа), а все изображеніе служитъ самою простою и въ тоже время въ высшей сте-

²⁷⁶) Aringhi, t. I, p. 187. Munter, Taf. II, fig. 80.

²⁷⁷) Aringhi, t. II, p. 180

²⁷⁸) Aringhi, t. I, p. 327. D'Agincourt, t. V, pl. VIII, fig. 4.

пени изящною иллюстраціею словъ І. Христа: овцы гласа моего слушаютъ. Что подобныя представленія древняя церковь относила къ І. Христу, это показываетъ мозаика въ церкви свв. Назарія и Вельсія изъ временъ императрицы Галлы Платидіи (440 г.), обозначающая переходъ отъ добраго пастыря къ Іисусу Христу. Добрый пастырь, въ видѣ красиваго юноши, въ свободной и изящной позѣ сидитъ на камнѣ, очевидно въ полѣ, по холмамъ котораго разбросаны деревья. Голова его окружена нимбомъ; въ лѣвой рукѣ онъ держитъ крестъ, правою ласкаетъ овцу, въ то время какъ пять другихъ овецъ, изъ коихъ одна лежитъ, другія стоятъ, повернули къ нему свои головы, какъ бы внимая его голосу³⁷⁹).

Безконечная благодать и любовь побудила Сына Божіи принять челоуѣчество и явиться на землю, чтобы выискать и спасти погнбшаго челоуѣка. Чѣмъ невзмѣримѣ была полнота любви, тѣмъ непредѣлимѣе должна быть скорбь, наполнявшая сердце Богочелоуѣка въ теченіе всей Его жизни. Эту-то внутреннюю, въ глубинѣ Его чистой души таившуюся скорбь, древне-христіанское искусство выразило въ наивной формѣ, въ образѣ *пастыря, скорбящаго о заблудшей овцѣ*. На одномъ надгробномъ камнѣ юный пастырь стоитъ, съ нѣсколько наклоненною головою, съ печальнымъ лицомъ, опершись лѣвою рукою на палку, а правую приложивъ къ груди и скрестивъ ноги—положеніе самое естественное въ состояніи грустнаго раздумья. Пастырь, очевидно, скорбитъ и можетъ быть молится о погнбшей овцѣ³⁸⁰). Еще съ большею естественностію и изяществомъ выражена скорбь пастыря, соединенная съ молитвою, на живописной картинѣ со свода погребальной пещеры, открытой въ Римѣ въ 1779 г. въ синарскихъ вратахъ. Пастырь стоитъ между двумя деревьями, съ наклоненною нѣсколько на бокъ головою, съ грустнымъ лицомъ и поднятыми къ небу глазами, сопровождая свою горестъ энергическимъ жестомъ руки, выражающимъ рѣшимость пойти искать потерянную овцу. Скорбь его такъ сильна, что отражается на овцахъ: одна смотритъ на него, какъ бы выражая сочувствіе, другая, лежащая на землѣ, тоже повернула къ нему голову, какъ

³⁷⁹) Münter, Taf. II, fig. 29.

³⁸⁰) Aringhi. t. I, p. 329.

бы разбуженная его молитвеннымъ воплемъ ³⁸¹⁾. На стеклянномъ кускѣ, составлявшемъ вѣроятно дно сосуда, по предположенію Мюнтера, пастырь стоялъ также между двумя деревьями, опершись лѣвою рукою на палку, а правую простирая надъ головою; какъ будто послѣ раздумья, онъ принимаетъ рѣшеніе оставить стада, представительницею котораго служить лежащая у его ногъ овца, чтобы искать заблудшую овцу; его туника перепоясана два раза, чтобы удобнѣе идти (такъ изображалась обыкновенно богиня охоты); его ноги не обуты, какъ обыкновенно, а обернуты такъ-называемыми fasciis stivalibus, тоже для удобства ³⁸²⁾. Наконецъ, на одномъ памятникѣ онъ представляемъ уже въ дорогѣ: онъ усталъ и сидитъ на камнѣ въ лѣсу, склонивъ нѣсколько на сторону голову съ печальнымъ лицомъ, лѣвою рукою опершись на свою палку, а жестомъ правой руки выражая свое горе ³⁸³⁾.

Но вотъ добрый пастырь, наконецъ нашелъ заблудшую овцу и несетъ ее на плечахъ—это самое обыкновенное, безчисленное множество разъ встрѣчающееся на древне-христианскихъ памятникахъ представленіе. Въ немъ-то именно выражается тайна воплощенія Сына Божія и искупленія человечества въ мигъ Божьей смерти, примѣнительно къ евангельской притчѣ о заблудшей овцѣ. „Не оставитъ ли онъ стадо и не пойдетъ ли искать заблудшую овцу? И когда найдетъ ее, возьметъ ее радостію на плечи свои и принесши домой созоветъ друзей и сосѣдей и скажетъ имъ: порадайтесь со мною, я нашелъ свою пропавшую овцу“ ³⁸⁴⁾. Изображеніе добраго пастыря съ овцею на плечахъ, въ сущности всегда одинаковое, видоизмѣняется только въ подробностяхъ, примѣнительно къ даннымъ условіямъ или сообразно съ такимъ или инымъ оттѣнкомъ художественнаго замысла, съ тѣмъ или инымъ чувствомъ, одушевлявшимъ художника въ данную минуту. Такъ иногда пастырь изображается одинъ стоящимъ или идущимъ съ овцею на плечахъ, быть-можетъ для обозначенія дѣла искупленія только вообще. Въ такомъ видѣ

³⁸¹⁾ D'Agincourt, t. V, pl. VII, fig. 1.

³⁸²⁾ Münter, Taf. II, fig. 38.

³⁸³⁾ Aringhi, t. I, p. 327.

³⁸⁴⁾ Лук. гл. 15.

представляет его мраморная статуэтка въ латеранскомъ музеѣ; въ такомъ же видѣ изображенъ онъ на мраморномъ саркофагѣ³⁸⁵), на фрескѣ циметерія Понтіана³⁸⁶), на фрескѣ циметерія св. Каллиста³⁸⁷), въ циметеріѣ свв. Марцеллина и Петра³⁸⁸), въ циметеріѣ св. Агнесы³⁸⁹), въ циметеріѣ Прискиллы³⁹⁰); на погребальной урнѣ изъ катакомбъ св. Урбана³⁹¹), на двухъ лампахъ³⁹²). Надъ однимъ изъ такихъ изображеній помѣщена монограмма, свидѣтельствующая о тождествѣ добраго пастыря съ личностью Іисуса Христа въ древне-церковномъ сознаніи³⁹³). Во всѣхъ этихъ изображеніяхъ христіанскіе художники выразили тайну искупленія челоѣчества во Христѣ съ тою строгостью, какая свойственна была древней церкви въ пониманіи духовныхъ истинъ вообще и которая выразилась въ одной церковной пѣсни, несмотря на ея поэтическую форму: „и заблудшее обрѣтъ овца, на рамо воспримъ ко Отцу принестъ и своему хотѣнію“; искупленіе представляется образомъ, но въ то же время строго-догматически, согласно съ понятіемъ о божественномъ существѣ Іисуса Христа, соприсущемъ Отцу и неподлежащемъ условіямъ пространства. Этотъ внутренній, духовный, таинственный актъ и олицетворяетъ собою пастырь съ овцею на плечахъ. Это представленіе выражающее истину искупленія въ себѣ самой, въ ея сущности, нужно полагать и было собственно церковнымъ представленіемъ, т.-е. признаннымъ и одобреннымъ церковію, чѣмъ быть можетъ и объясняется столь частое повтореніе его. Въ же другія представленія—дѣло свободной творческой фантазіи художника, которая не могла оставаться въ границахъ церковно-догматической концепціи, невольно принимая болѣе легкій полетъ и переходя къ поэтическому языку притчи съ одной стороны, съ другой соединяя съ общаю догматическою идеею частныя вѣрованія и чаянія, отчасти обще-христіанскія представленія.

³⁸⁵) Aringhi, t. I, p. 198.

³⁸⁶) Aringhi, t. I, p. 281.

³⁸⁷) Aringhi, t. I, p. 327, 331.

³⁸⁸) Aringhi, t. II, p. 41, 49.

³⁸⁹) Aringhi, t. II, p. 85.

³⁹⁰) Aringhi, t. II, p. 125, 126, 129.

³⁹¹) D'Agincourt, t. IV, pl. IV, fig. 2.

³⁹²) Aringhi, t. II, p. 330, 351.

³⁹³) Mamachi, t. III, p. 18.

Поэтому, какъ въ предшествующихъ этому представлению изображеніяхъ выражалась скорбь пастыря о заблудшей овцѣ и отправленіе его на поиски, такъ и рядъ другихъ изображеній представляютъ пастыря съ радостію возвращающимся или уже возвратившимся къ своему стаду. На одной живописной картинѣ въ катакомбахъ св. Каллиста пастырь приближается къ стаду, двѣ овцы встрѣчаютъ его, поднимая къ нему свои головы; дальше три овцы щиплютъ траву; наконецъ двѣ остальные, какъ бы услышавъ приближеніе, тоже повернули головы навстрѣчу пастырю³⁹⁴). На одномъ саркофагѣ онъ представленъ, кажется, только что возвратившимся: онъ безъ палки и кажется снимаетъ овцу съ плеча, а между тѣмъ смотритъ на одного изъ помощниковъ, ласкающаго овцу, тогда какъ другой овца, поднимши изъ-за него голову, смотритъ пастыря въ лице; другой помощникъ стоитъ опершись на палку, около него стоятъ и лежатъ овцы³⁹⁵). Возвратившимся къ своему стаду представляется онъ безъ сомнѣнія и въ томъ случаѣ, когда по ту и другую сторону его стоятъ по двѣ овцы³⁹⁶),

Представленія добраго пастыря съ *одною овцею*³⁹⁷), кромѣ общей догматической идеи, выражаютъ личную вѣру умершаго или умершей въ таинство искупленія и надежду на Искупителя.

Наиболѣе же обыкновенное представленіе, въ которомъ выражается общая догматическая идея въ ея отношеніи къ личной жизни христіанъ съ одной стороны, съ другой въ связи съ богословскимъ пониманіемъ сущности искупленія, это представленіе *пастыря съ овцею на плечахъ между двумя овцами*³⁹⁸).

Подъ *овцею заблудшею* нѣкоторые отцы церкви, какъ извѣстно, разумѣли *Адама падшаго*, какъ представителя падшаго въ лицѣ его человечества, вообще же разумѣли подъ нею *падшее естество человеческое*. Подъ овцами во всѣхъ вышеописанныхъ представленіяхъ можно разумѣть *вѣрующіихъ* вообще; въ последнемъ

³⁹⁴) Arinchi, t. I, p. 325.

³⁹⁵) Aringhi, t. II, p. 123. D'Agincourt, t. V, pl. XII, fig. 11.

³⁹⁶) Aringhi, t. I, p. 197. D'Agincourt, t. IV, pl. VIII, fig. 12.

³⁹⁷) Aringhi, t. II, p. 30, 117, 292 (гемма).

³⁹⁸) Aringhi, t. I, pp. 195, 325, 331, 349; t. II, pp. 31, 32, 33, 34, 35, 38; 43, 45, 47, 83, 87, 88, 91, 135, 139, 145, 153. D'Agincourt, t. V, pl. VI, fig. 2, pl. IX, fig. 8, 15. Schöne, T. I, S. 312, fig. 7, на чашѣ.

же представленіи въ частности, кромѣ двухъ вѣрующихъ живыхъ или умершихъ и можетъ быть христіанъ супруговъ, художнику христіанскому, нужно полагать, предносилась мысль о падшихъ прародителяхъ. По крайней мѣрѣ мысль эта выражена на двухъ картинахъ въ катакомбахъ св. Агнесы, гдѣ изображеніе добраго пастыря сопоставлено съ изображеніемъ Адама и Евы около дерева познанія добра и зла³⁹⁹⁾: на первой картинѣ пастырь изображенъ одинъ съ овцею на плечахъ, на другой между двумя овцами. Грѣхопаденіе первыхъ людей было причиною возмощенія Сына Божія и искупленія Адама отъ грѣха и смерти—было цѣлю Его пришествія на землю. Поэтому сопоставленіе не только естественно, но весьма знаменательно въ богословскомъ и художественномъ отношеніи. Грѣхъ первыхъ людей, разрушивъ ихъ душевный миръ, удалилъ ихъ отъ Бога—источника мира и блаженства. I. Христосъ, принявъ естество человѣческое и воссоединивъ его съ Богомъ, снова возвратилъ падшимъ миръ и они опять при Немъ. Между этими двумя группами полная симметрія.

Но Адамъ и Ева, родоначальники человѣчества, въ то же время первые члены насажденной Богомъ церкви. Ихъ паденіе, разрушивъ союзъ всего сотвореннаго съ Богомъ, потрясло основы церкви. Съ размноженіемъ ихъ потомства разливался грѣхъ въ міръ и церковь падала все больше и больше; только небесный пастырь удерживалъ ее отъ окончательнаго паденія. Эта идея прекрасно выражена на памятникахъ, представляющихъ *церковь подъ образомъ овчарни*, въ видѣ небольшого зданія, или около пастыря, какъ въ катакомбахъ Марцеллина и Петра⁴⁰⁰⁾, или на рукѣ у него въ тѣхъ же катакомбахъ⁴⁰¹⁾, а еще нагляднѣе на одной геммѣ, гдѣ овчарня представлена падающею, но возвратившейся съ найденною овцею пастырь поддерживаетъ ее⁴⁰²⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что овчарня служитъ символомъ церкви, которая по выраженію апостольскихъ постановленій, подобна двору овчарю: она представляется падающею, когда Спаситель пришелъ на землю исцѣлять заблудшую овцу; но вотъ Онъ возвращается съ

³⁹⁹⁾ Aringhi, t. II, p. 85, 87.

⁴⁰⁰⁾ Aringhi, t. II, p. 48.

⁴⁰¹⁾ D'Agincourt, t. V, pl. VI. fig. 5.

⁴⁰²⁾ Gori и Мюнтеръ.

овцею и поддерживааетъ ее, снова становится ея незыблемымъ основаніемъ, ея главою, на всемогущей десницѣ котораго она зиждется теперь. Какъ добрый пастырь, положившій душу свою за овецъ, Онъ Самъ теперь пасетъ ихъ; небесный Дверникъ открываетъ Ему двери и овцы слушаютъ голоса Его и идутъ за нимъ. Этотъ образъ притчи представленъ на одномъ саркофагѣ: пастырь стоитъ у овчарни, двери которой открыты; Онъ съ жезломъ, очевидно, ведетъ овецъ на пастбище и полуобернувшись какъ бы зоветъ ихъ; овцы выходятъ на голосъ пастыря и направляются за нимъ.

Но не теперь только, а въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ прежде пастырь поддерживалъ и сохранялъ церковь, ибо въ немъ отнесились всѣ ветхозавѣтныя обѣтованія и прообразы, вѣрою въ которые жило дохристианское человѣчество. Мысль эта раскрывается чрезъ сопоставленіе добраго пастыря съ представленіями ветхозавѣтныхъ событій, имѣвшихъ прообразовательное значеніе и съ соответствующими событіями новозавѣтными, указывающими на исполненіе на немъ прообразовъ. Такъ съ пастыремъ рядомъ видимъ Ноя въ ковчегѣ, которому голубь несетъ масличную ветвь ⁴⁰²), Авраама, приносящаго въ жертву единственнаго сына своего ⁴⁰³), Иону, поглощаемого морскимъ чудовищемъ и выброшеннаго обратно ⁴⁰⁴), Моисея, получающаго скрижали закона ⁴⁰⁵) и изводящаго воду изъ скалы ⁴⁰⁷), Давида между львами ⁴⁰⁸), трехъ отроковъ въ печи ⁴⁰⁹), умноженіе хлѣбовъ ⁴¹⁰), воскресеніе Лазаря ⁴¹¹) и наконецъ Павлина ⁴¹²), символическое значеніе котораго согласуется съ значеніемъ нѣкоторыхъ изъ ветхозавѣтныхъ прообразовъ и съ значеніемъ воскресенія Лазаря. Съ употребленіемъ этого языческаго символа быть-можетъ

⁴⁰²) Aringhi, t. II, pp. 32, 38, 43, 125.

⁴⁰³) Aringhi, t. II, pp. 32, 117.

⁴⁰⁴) Aringhi, t. I, p. 331; t. II, pp. 31, 38, 41, 43, 44, 85, 129, 139.

⁴⁰⁵) Arinchi, t. II, p. 88.

⁴⁰⁶) Aringhi, t. II, pp. 38, 41, 43, 85, 88, 117, 125.

⁴⁰⁷) Aringhi, t. II, pp. 32, 43, 47, 83, 87, 125, 129.

⁴⁰⁸) Aringhi, t. II, p. 83.

⁴⁰⁹) Aringhi, t. II, pp. 31, 38, 43, 125.

⁴¹⁰) Aringhi, t. II, pp. 31, 32, 48, 88.

⁴¹¹) Aringhi, t. II, p. 139.

соединялась мысль о приготовительной и охраняющей дѣятельности пастыря въ средѣ язычества. При этомъ сопоставленіи образа добраго пастыря съ ветхозавѣтными и новозавѣтными событіями, указывающими на необыкновенныя средства, какія употреблялъ пастырь для поддержанія и сохраненія церкви, преобладающее представленіе—смерть Христова, какъ искупительная жертва за грѣхи міра и воскресеніе, въ которыхъ положено основаніе нашего воскресенія и безсмертія, какъ въ паденіи Адама и Евы положено начало смерти.

Добрый пастырь, какъ видно изъ цитатъ, сопоставлялся на различныхъ памятникахъ то съ тѣми, то съ другими ветхозавѣтными событіями. Но у Чіампини есть металлическая доска, на которой вмѣстѣ съ добрымъ пастыремъ изображены почти всѣ вышеуказанныя библейскія событія: рядомъ съ пастыремъ двѣ овцы; внизу Іона, вверху и по сторонамъ Адамъ и Ева, Ной, Давидъ, Авраамъ, приносящій въ жертву Исаака и Моисей, изводящій воду изъ скалы. Это показываетъ, что въ вышеуказанныхъ случаяхъ, тѣ или другія событія не случайно изображались около пастыря, а на основаніи внутренней связи между тѣми и другими, съ цѣлю выразить ту или другую сторону стороны общей богословской мысли, что вся ветхозавѣтная исторія есть прообразъ дѣла искупленія во Христѣ. Еще болѣе замѣчательный памятникъ представляетъ въ этомъ отношеніи одна лампа, представляющая глубокомысленную художественную композицію. На ней посрединѣ стоитъ добрый пастырь съ овцою на плечахъ; внизу около него овцы въ различныхъ положеніяхъ, съ обращенными въ нему головами; съ лѣвой стороны Іона спитъ у дерева подъ нависшею надъ нимъ тѣнью, а голубь надъ тѣнью; по правую сторону Іона же, выбрасываемый чудовищемъ; надъ нимъ ковчегъ съ сидящимъ на немъ голубемъ; вверху съ одной стороны солнце, съ другой луна, представленная человѣкообразно, въ видѣ полуфигуръ, одна съ лучами вокругъ головы, другая съ покрываломъ, которое она держитъ надъ головою; между ними семь звѣздъ, расположенныя надъ пастыремъ⁴¹²). Эта гемма, очевидно представляетъ не простое сопоставленіе образовъ, основанное лишь на общей связи ихъ съ главнымъ обра-

⁴¹²) Matachi, t. III, p. 78.

зомъ, но художественную композицію съ определенными замыслами, въ основаніи которой лежитъ идея художника, соединяющая всѣ образы въ одно художественное цѣлое. Какая же это идея? Мюнтеръ, объясняя эту гемму, подъ образомъ пастыря разуметь І. Христа, подъ образомъ ковчега — церковь; въ Іонѣ видитъ прообразъ І. Христа. Звѣзды онъ объясняетъ двояко. По одному объясненію, онѣ могли напоминать о звѣздѣ, о которой говоритъ Игнатій въ своихъ посланіяхъ, которая выше всѣхъ звѣздъ вошла на небѣ, свѣтъ которой неопишимо и новостъ которой возбуждала удивленіе, чрезъ которую уничтожена всякая магія, всякій союзъ неправды расторгнутъ; а солнце и луна съ другими звѣздами составляютъ хоръ для этой звѣзды. По другому объясненію, которому Мюнтеръ отдаетъ предпочтеніе, звѣзды въ данномъ случаѣ имѣютъ отношеніе къ творенію тѣлъ небесныхъ; подъ образомъ пастыря въ такомъ случаѣ нужно разуметь божественное Слово (λόγος), имъ же вся быша. Но не удовлетворившись повидимому и этимъ объясненіемъ, Мюнтеръ допускаетъ, что лампу могъ сдѣлать языческій художникъ и изъ предубѣжденія, что христіане поклоняются небеснымъ тѣламъ, солнцу и лунѣ могъ придать атрибуты языческихъ божествъ, ихъ олицетворяющихъ. Объясненіе это, не удовлетворившее самого Мюнтера, не можетъ быть принято ни вообще, ни въ большей части подробностей, за исключеніемъ объясненія образовъ, значеніе которыхъ и безъ того ясно; сверхъ того, Мюнтеръ даетъ лишь отрывочное объясненіе отдѣльныхъ образовъ, не уясняя общаго смысла, общей идеи композиціи, отъ которой частные образы и получаютъ то или другое значеніе. Что пастырь изображаетъ Иисуса Христа, Коего Іона служитъ прообразомъ, а ковчегъ церковь—это не требуетъ объясненія. Не такъ ясно значеніе другихъ образовъ, хотя намекъ на него заключается въ нихъ самихъ. Не безъ основанія конечно изображены семь овецъ и семь звѣздъ. Подъ семью овцами всего естественнѣе разумѣть въ данномъ случаѣ семь церквей, упоминаемыхъ въ Апокалипсисѣ, что намется признаеть и Мюнтеръ, хотя не придаетъ этому никакого значенія и замѣчаніе на этотъ счетъ поставилъ въ скобкахъ. А между тѣмъ, это помогаетъ объясненію значенія семи звѣздъ, о которыхъ также упоминается въ Апокалипсисѣ. Но такъ какъ здѣсь являются солнце и луна, то онѣ могутъ

имѣть дѣйствительное значеніе и въ отношеніи къ мірозданію, или точнѣе въ отношеніи къ божественному достоинству пастыря, и у Игнатія, на котораго ссылается Мюнтеръ, есть другое мѣсто, гдѣ онъ, опровергая гностически-докетическое мнѣніе, что Иисусъ Христосъ впервые открылся въ крещеніи, говорить: „какъ же открылся Тотъ, кто солнце и звѣзды засвѣтилъ?“ Возможно, такимъ образомъ, что композиція направлена противъ гностически-докетическихъ мнѣній и художественныхъ представленій и общій смыслъ ея такой: добрый пастырь, пришедшій на землю разыскать и спасти погибшую овцу, которую онъ несетъ на раменахъ, есть воплотившееся Слово, которымъ въ началѣ сотворены солнце, луна и звѣзды, которое управляло Церковію въ ветхомъ завѣтѣ, сохранивъ ее отъ окончательнаго истребленія потопомъ въ лицѣ Нои, въ силу имѣвшей совершиться искупительной трехдневной смерти Его, прообразованной Іоною, и которое по воскресеніи, согласно прообразу, стало главою Церкви, пастыремъ семи церквей, которыя, какъ овцы, слушаютъ гласа Его, довершая дѣло спасенія посредствомъ семи духовъ Божіихъ. При такомъ глубоко-христіанскомъ смыслѣ этого прекраснаго памятникѣ, его ни въ какомъ случаѣ нельзя считать произведеніемъ языческаго художника; съ другой стороны, его нельзя признать и гностическимъ памятникомъ, какъ это дѣлаетъ Шане, потому что между образами, окружающими образъ добраго пастыря, нѣтъ ни одного, который бы указывалъ на гностическое вѣроученіе. Къ гностическимъ древностямъ нѣкоторые археологи ⁴¹⁴⁾ относятъ также сердоликъ, на которомъ вырѣзанъ пастырь съ овцою на плечахъ и съ двумя овцами около него, по правую сторону луна и осьмилучистая звѣзда надъ нею, и кругомъ греческая надпись необъяснимая. Но и тутъ, кромѣ греческаго письма, которое по замѣчанію Мюнтера похоже на письмо на несомнѣнно-гностическихъ геммахъ, ничто не доказываетъ на гностическое вѣроученіе. Правда, послѣдователи Симона волхва, какъ извѣстно, объясняли притчу о заблудшей овцѣ согласно съ ихъ ученіемъ о душепереселеніи, примѣнительно къ Симону и его Еленѣ ⁴¹⁵⁾, а они во второмъ вѣкѣ были многочисленны и

⁴¹⁴⁾ Piper, Mythol. und Symbol. B. I. Abth. I. p. 79.

⁴¹⁵⁾ Ирин. Adv. haer. lib. I. c. 23. n. 2.

вымерли только въ IV вѣкѣ. Следовательно, ничего нѣтъ невозможнаго, что сердолия произошли отъ симоніанъ или другихъ гностиковъ. Но доказать этого нѣтъ возможности: сердолия не представляютъ никакихъ данныхъ для этого. Напротивъ, присутствіе на немъ другихъ чисто-православныхъ символовъ, какъ рыба и якорь на оборотной сторонѣ, указываютъ на православное происхожденіе, и принадлежаніе Мюнтера, будто та и другая сторона неодновременно вырѣзаны и что передняя сторона (лицевая) имѣла видоизмененъ гностика, а задняя православнаго христіанина, какъ совершенно произвольное, не можетъ имѣть никакого значенія. Наконецъ, не можетъ ли служить къ уясненію происхожденія этого памятника присутствіе: луны и звѣзды? Что могутъ означать они? Намъ кажется, они указываютъ прежде всего на событіе рожденія Христа Спасителя, совершившееся при свѣтѣ луны и звѣздъ и имѣвшее свидѣтелями только ночныхъ сторожей-пастуховъ, и сверхъ того звѣзда напоминаетъ чудесную звѣзду, приведшую мудрецовъ восточныхъ къ родившемуся, а также ту великую звѣзду, о которой говоритъ Игнатій Богоносецъ, которая возшла выше всѣхъ звѣздъ на небѣ и чрезъ которую уничтожена всякая магія и великій союзъ неправды расторгнутъ, следовательно луна и звѣзда съ одной стороны служатъ какъ бы свидѣтелями дѣйствительнаго рожденія добраго пастыря, какъ человека, съ другой—доказательствомъ его божественнаго достоинства. Въ такомъ случаѣ смыслъ сочетанія символовъ весьма знаменательный: добрый пастырь—это Тотъ, чье рожденіе совершено чудеснымъ образомъ въ тиши ночной, Кому поклонялись велеземскіе пастыри, получившіе вѣсть отъ ангеловъ, и мудрецы восточные, приведенные чудесною звѣздою; Онъ—истинный пастырь, пришедшій выловить и спасти погибшую овцу—падшее человечество, которое Онъ принялъ и возвратилъ къ Отцу; овцы слушаютъ гласа Его и въ Немъ полагаютъ свою надежду и жизнь. Смыслъ этотъ, какъ вы выражаете его—несомненно православный.

Чувство исторической жизни, пробивавшееся въ древне-христіанскомъ искусствѣ сквозь символическій покровъ, съ особенною силою высказалось на одномъ саркофагѣ, открытомъ близъ церкви св. Лаврентія внѣ стѣнъ Рима, на которомъ представлена полу-символически миссія Іисуса Христа въ отношеніи къ

народомъ. Добрый пастырь, съ жезломъ въ лѣвой рукѣ, стоитъ между двѣнадцатю апостолами, въ соотвѣтствіи съ которыми внизу двѣнадцать овецъ, изъ коихъ одну Олъ ласкаетъ правою рукою; дальше, по краямъ саркофага, два помощника его и нѣсколько другихъ овецъ: одинъ ласкаетъ овцу, другой держитъ овцу на рукахъ и съ нѣжностью смотритъ на нее ⁴¹⁶). По объясненію Мюнтера, которое кажется можно признать за вѣрное, двѣнадцать овецъ означаютъ 12 колѣвъ израильскихъ; а въ остальными нужно разутьи другихъ овецъ, о которыхъ І. Христосъ говорилъ апостоламъ: и нынѣ овцы имаю, яже не суть отъ двора сего и тыя ми подобаетъ привести ⁴¹⁷). Эту миссію должны были исполнить и исполнили апостоламъ,—на что и указываютъ два помощника, ласкающіе и заботящіеся объ овцахъ.

Не можемъ въ заключеніе не остановиться на одной подробности въ изображеніяхъ Добраго Пастыря: это—*жезлъ* и *блейта*, обычная принадлежность пастуховъ, съ которою они изображаются обыкновенно и на языческихъ памятникахъ. На христіанскихъ памятникахъ эти средства, какими пользуется пастухъ при управленіи стадомъ, имѣли конечно символическое значеніе, какъ указаніе на тѣ средства, какия употребляетъ добрый пастырь въ отношеніи къ своему стаду. Жезлъ есть символъ власти, облеченной правомъ употреблять штры наказанія въ случаѣ непослушанія овецъ. Добрый пастырь никогда не пользуется этою властію, не прибѣгаетъ къ жезлу; даже Моисей, этотъ пастырь израильскаго народа, преобразовавшій Добраго Пастыря, употребляетъ жезлъ больше для дѣлъ милосердія, чѣмъ для наказанія жестоковѣрнаго народа; тѣмъ меньше могъ прибѣгать къ нему пастырь добрый, пришедшій душу свою положить за овцы. Олъ употребляетъ другое средство: какъ обыкновенный пастухъ, съ любовію заботящійся о своемъ стадѣ, чтобы приучить и расположить его къ себѣ, употребляетъ рожокъ или елейту, на звукъ которой оно сбѣгается,—такъ добрый пастырь пасетъ своихъ овецъ словомъ и сладостію слова своего и шрами кротости и любви—символомъ чего и служитъ елейта, или находящаяся обыкновенно въ рукѣ у него, или висѣщая у него

⁴¹⁶) Aringhi, t. II, p. 61.

⁴¹⁷) Іоан. 10, 6.

на пастырь, или лежащая на землѣ около него или на деревѣ. Эта символическая особенность, характеризующая духъ христiанскаго ученiя и христiанство вообще, какъ оно понималось древнею Церковію, служила къ уясненію церковнаго воззрѣнія на пастырское служеніе, какъ продолженіе дѣятельности добраго пастыря.

ж) Въ аналогической связи съ изображеніемъ добраго пастыря находится изображеніе Орсея, древняго еракійскаго пѣвца и основателя религiи. Въ качествѣ основателя одной изъ главныхъ религiй языческія Орсей почитаемъ былъ философами-платониками; а также имп. Александръ Северъ поставилъ его изображеніе въ своей молельнѣ рядомъ съ изображеніемъ Авраама и І. Христа ¹¹⁰⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что христiанамъ это небезвѣстно было. Но не это конечно было причиною расположенія христiанъ къ Орсею. Мотивомъ какъ литературнаго употребленія этого языческаго образа, такъ и художественнаго воспроизведенія его послужилъ безъ сомнѣнія главнымъ образомъ мифъ, въ первый разъ встрѣчающійся у Симонида и трагиковъ, что Орсей своимъ пѣніемъ привлекалъ дѣлнхъ звѣрей и птицъ, а даже и деревья и скалы приводилъ въ движеніе. Представленіе этой сцены встрѣчается на александрійскихъ монетахъ Антонина и Марка Аврелія, которые могли быть извѣстны христiанамъ ¹¹¹⁾. Благодаря этому религіозно-мифологическому свойству, образъ Орсея могъ служить для христiанъ какъ бы прообразомъ І. Христа въ языческомъ культѣ и дополненіемъ къ образу добраго пастыря.

Принятіе исторiи Орсея къ І. Христу рано встрѣчается въ церковно-богословской литературѣ, именно у Климента Александрійскаго и Еусевія. У Климента впрочемъ не столько Орсей сопоставляется съ І. Христомъ, сколько І. Христоосъ сопоставляется ему. Климентъ воспоминаеть мифъ, что этотъ еракійскій мудрецъ только чрезъ свое пѣніе укрощалъ дѣлнхъ звѣрей и привлекалъ деревья, и потомъ, какъ Орсея, такъ и другихъ ему

¹¹⁰⁾ Münter, Sinnb. u. Kunstvorst. H. I. S. 89.

¹¹¹⁾ Одна такая монета Марка Аврелія, на которой Орсей является играющій на ларѣ, окруженный звѣрами, снята у Mionnet's Descript. des. Médailles. Suppl. T. IX. p. 24. fig. 8.

подобныхъ, обзываетъ обманщиками, которые подъ видомъ музыки развращали нравы, располагали людей въ идолослуженію и такимъ образомъ посредствомъ пѣнія и волшебства повергали ихъ въ крайнее рабство. Не тамъ мой пѣвецъ,—продолжаетъ онъ,—который пришелъ разрушить рабство тиранническихъ демоновъ: онъ одинъ изъ всѣхъ обуздалъ самую дурную дичь, людей,—именно птицъ, т.-е. непостоянныхъ между ними, гадовъ, т.-е. хитрыхъ и обманчивыхъ, львовъ, т.-е. страстныхъ, а также свиней, т.-е. сластолюбивыхъ, волковъ, т.-е. хищныхъ, и пробудилъ камни и чурбаны, т.-е. глупыхъ. Въ пользу этой символики Климентъ ссылается на Св. Писаніе, гдѣ еарисемъ и саддукен называются порожденіемъ ехидновымъ ⁴²⁰⁾, леопароны хищными волками въ овечьей шкурѣ ⁴²¹⁾, гдѣ говорится, что Богъ можетъ изъ камней воздвигнуть чадъ Авраама ⁴²²⁾. Тамъ Христосъ,—заключаетъ Климентъ,—сталъ на надъ неѣжествомъ и жестокосердіемъ поистинѣ озаменѣлыхъ, вѣровавшихъ въ камни, возбуждѣвъ въ нихъ сѣмя благочестія и добродѣтели, и такіе камни, равно какъ всѣхъ названныхъ выше дикихъ звѣрей, чрезъ небесное пѣніе превратилъ въ благонаправныхъ людей ⁴²³⁾. Евсевій еще шире развиваетъ это сравненіе въ его похвальной рѣчи Константину. Какъ Орфей,—говоритъ онъ,—по эллинскому мѣсту пѣніемъ и игрою на лирѣ обуздывалъ дикихъ звѣрей и даже приводилъ въ движеніе деревья, такъ всеогласное Слово Божіе, принявъ человѣческую природу, исцѣлило дикія и животныя страсти души врачевствомъ божественнаго ученія. Образъ этотъ Евсевій переноситъ не только на дѣло І. Христа, но и на личность Его. Подобно лирѣ ераійскаго пѣвца человѣческая природа, которую принялъ Сынъ Божій, была инструментомъ, посредствомъ котораго Онъ дѣйствовалъ, особенно когда Онъ болѣнными душами, искавшими божества въ природѣ, является какъ вочеловѣчившійся Богъ ⁴²⁴⁾. Такимъ образомъ, по предположенію Климента и Евсевія, то, что Орфей производилъ въ свѣтѣ

⁴²⁰⁾ Мате. 3, 7.

⁴²¹⁾ Мате. 7, 15.

⁴²²⁾ Мате. 3, 9.

⁴²³⁾ Клим. Алек. Cohort. ad Græc. c. I. p. 2—4. ed. Pöster.

⁴²⁴⁾ Евс. Orat. de laud. Constantin. c. 14.

зической и неразумной природы, I. Христосъ произвелъ въ духовно-нравственномъ мірѣ, что у перваго было лишь волшебствомъ или баснею, у послѣдняго осуществилось въ божественной силѣ и истинѣ. Такова одна сторона господствовавшего въ Церкви мнѣнія относительно Ореея. Съ другой стороны, Ореей признавался предтечею чистаго ученія, на основаніи приписываемыхъ ему пѣсней. Иустинъ философъ говоритъ: Ореей былъ первымъ учителемъ политеизма и проповѣдывалъ 360 боговъ; но въ послѣдствіи онъ отказался отъ этого ученія и своему сыну, а также и другимъ, слушавшимъ его, возвѣстилъ единаго Бога ⁴²⁵⁾. Такъ-называемыя оренческія пѣсни, которыя древніе христіане не колеблясь приписывали древнему пѣвцу, дѣйствительно прославляютъ единаго Бога ⁴²⁶⁾.

Понятно послѣ этого, какое жизненное значеніе долженъ былъ имѣть образъ Ореея для древнихъ христіанскихъ художниковъ и въ какомъ смыслѣ Иисусъ Христосъ представлялся на древне-христіанскихъ памятникахъ подъ образомъ Ореея. Онъ являлся какъ бы естественнымъ дополненіемъ къ образу добраго пастыря. Сопоставленіе этихъ двухъ образовъ,—добраго пастыря, который зоветъ своихъ овецъ по имени и овцы слушаютъ голоса его и идутъ на его голосъ или на звукъ его флейты, и Ореея, пѣніемъ и игрою привлекающаго звѣрей,—какъ нельзя нагляднѣе, хотя незамѣтнымъ образомъ, подъ символическимъ покровомъ могло характеризовать божественную силу и небесную прелесть христіанскаго ученія. Частіе, чрезъ это сопоставленіе могла быть выражена двойная миссія I. Христа и христіанства: добрый пастырь является образомъ I. Христа, посланнаго къ погибшимъ овцамъ дома Израилева ⁴²⁷⁾, тогда какъ Ореей, окруженный дикими звѣрями служитъ образомъ дѣятельности Иисуса Христа въ языческомъ мірѣ. Въ то время какъ пастырь пастетъ овецъ, людей, больше или меньше образованныхъ и въ обыкновенномъ и религіозномъ смыслѣ,—Ореей привлекаетъ и приручаетъ дикихъ звѣрей, варваровъ. Христіанство въ первыхъ вѣкахъ уже стало проникать къ дикимъ, варвар-

⁴²⁵⁾ Cohort. ad Graec. c. 15 и 36.

⁴²⁶⁾ Pip. Mythol. u. Simb. B. I. Abth. I. S. 126.

⁴²⁷⁾ Матѣ. 16, 24.

снимъ народамъ,—какъ свидѣлствуютъ Иринеи, Тертуліанъ, Оригенъ и др.,—и своимъ, благотворнымъ вліяніемъ смягчѣвъ ихъ дикіе нравы ⁴²⁸). Если принять во вниманіе, до какого состоянія духовной днности доведено было политеизмомъ язычество вообще ко времени появленія христіанства, и какииъ небеснымъ мпромъ и чудесною сладостію повѣвало последнее на воспріимчивыи души, какой глубокой переворотъ произвело въ религіозно-нравственномъ мрѣ,—мы поймемъ какой живой и всеобъемлющій смыслъ долженъ былъ имѣть въ глазахъ христіанъ образъ Орфея, который, несмотря на свое отвращеніе ко всему языческому, они воспроизводили на своихъ художественныхъ памятникахъ въ качествѣ символа Ісуса Христа, истиннаго Учителя и Утѣшителя людей.

Памятниковъ съ изображеніемъ Орфея, несомнѣнно христіанскаго произведенія, сохранилось немного. Наиболье интересные памятники—это два фреска въ катакомбахъ св. Климента. На одномъ изъ нихъ Орфей, занимающій центръ картины, сидитъ на холмѣ, между деревьями, одѣтый въ короткую туніку, съ еригійскою шапкою на головѣ, и играетъ на пятиструнной лирѣ; около него дикіе звѣри съ мирными животными, какъ бы очарованные его игрою, внимаютъ ему: голубь и павлинъ на деревьяхъ; лошадь, двѣ овцы, змѣй, черепаха, ловчій у ногъ льва и собака ⁴²⁹). На другомъ фрескѣ Орфей, также въ срединѣ и между деревьями, въ еригійской шапкѣ и въ длинной туникѣ, на лѣвомъ колѣнѣ держитъ четырехструнную лиру, а правою готовится играть. Звѣри, домашніи животныи и птицы внимаютъ его пѣснѣ ⁴³⁰). Центральное положеніе Орфея, какое повсюду занимаетъ на древне-христіанскихъ памятникахъ символъ, имѣющій ближайшее отношеніе къ І. Христу, а также и то, что онъ окруженъ библейскими прообразами І. Христа, ясно показываютъ, что оба фреска христіанскаго происхожденія. Кроме вышеназванной общей идеи, выраженной въ образѣ Орфея, нельзя не

⁴²⁸) Cp. Münter, Sinnb. u. Kunstvorst. H. I. S. 89. Piper. Mythol. u. Simb. B. I. Abth. I. S. 127.

⁴²⁹) Aringhi t. I. p. 817.

⁴³⁰) Aringhi, t. I. p. 821. Münter, Sinnb. u. Kunstvorst. H. I. Fig. 64.

обратить вниманія на нѣкоторыя частности. Прежде всего же безъ намѣренія быть-можетъ въ первой картинѣ около льва представлена лежащая овца, равно какъ въ другой, на одной сторонѣ два льва, на другой два верблюда и корова, какъ представители дикихъ и домашнихъ, мирныхъ животныхъ. При этомъ христіанскій художникъ быть-можетъ имѣлъ въ виду пророчество о томъ времени, когда левъ будетъ мирно жить съ агнцемъ, и хотѣлъ выразить этимъ сопоставленіемъ всепримиряющій характеръ христіанства. Такое значеніе христіанства предугазано въ ветхомъ завѣтѣ; поэтому Орелъ опирающій ветхозавѣтные прообразы: Давидъ, играющій на арфѣ,—прочесть представляется дѣйствіе его игры, укрощавшей бышенство Саула;—Даніилъ между двумя львами, и Моисей, изводящій воду изъ скалы; послѣдній является не только какъ руководитель и законодатель, посредствомъ закона обуздывавшій страсти человѣческія, но главнымъ образомъ какъ представитель божественной силы, которая чудеснымъ образомъ дѣйствовала въ Ветхомъ Завѣтѣ даже на естественную природу и которая во всей полнотѣ обитала во Христѣ, источникъ силы и жизни, и дѣйствовала въ несравненно высшей степени, возвращая жизнь мертвымъ,—что выражено чрезъ воскресеніе Лазаря. Моисей, какъ и Орелъ—равно символы, прообразы одной и той же чудесной силы божественной, дѣйствовавшей въ исторіи израильскаго народа въ лицѣ богоизбранныхъ людей и путемъ чрезвычайныхъ дѣйствій, имѣвшихъ прообразовательное значеніе, и въ язычествѣ путемъ естественныхъ религій и представителей ихъ,—силы, имѣвшей стираться и открывшейся особеннымъ образомъ во Христѣ, давшей еще при жизни доказательство своей власти надъ смертію, и своею смертію поправившей смерть и даровавшей вѣрующимъ въ Него съ простотою, представителемъ которыхъ служить голубь,—надежду безсмертія, темное предчувствіе котораго не чуждо было и язычникамъ, и потому символомъ его является павлинъ,—символъ безсмертія у языческихъ народовъ. Наконецъ, на второмъ ересѣ, надъ изображеніемъ Орела и противъ Моисея, изводящаго воду изъ скалы, изображена Богоматерь съ младенцемъ Іисусомъ на рукахъ, къ чудесному рожденію Котораго собственно и относится чудо, совер-

шенное Моисеемъ, какъ самъ Моисей является прообразомъ, а Орсеи символомъ Его личности.

Знаменательный смыслъ этихъ двухъ символическихъ композицій, сообразно съ сдѣланными частными замѣчаніями, можно вообще формулировать такъ: если слабый человекъ, обладающій естественнымъ даромъ или надѣленный сверхъестественною, божественною силою, не только укрощалъ страсти людей, но даже подчинялъ себѣ самую природу съ ея законами,—то это только образы Богочеловѣка Иисуса Христа, виновника и законодателя самой природы, Который, чудеснымъ образомъ родившись отъ Дѣвы, вопреки законамъ естества, чрезъ воскресеніе уничтожилъ смерть и даровалъ людямъ безсмертіе, приготовляя ихъ къ нему и преобразуя ихъ нравственную природу животворною силою своего ученія.

Кромѣ этихъ двухъ памятниковъ образъ Орсеи встрѣчается еще на двухъ незаданныхъ мраморныхъ саркофагахъ въ Римѣ, на одной лампѣ въ кабинетѣ древностей въ Парижѣ, на геммѣ въ христіанскомъ музеѣ Ватикана, и на шести античныхъ каменныхъ въ музеѣ въ Берлинѣ ⁴²¹⁾.

На мозаикахъ христіанскихъ церквей, равно какъ на миниатюрахъ свящ. книгъ образъ этотъ не встрѣчается. И это весьма естественно, потому что въ мозаикахъ и миниатюрахъ символическое направленіе смѣняется историческимъ, которое все больше и больше преобладаетъ, и символическій элементъ, даже чисто христіанскаго свойства, или занимаетъ второстепенное мѣсто, или же такъ реалистически понимается, что совпадаетъ съ историческимъ. Образъ Орсея не поддавался подобнаго рода преобразованію и потому былъ оставленъ. Правда, въ одной миниатюрѣ Псалтири въ Парижѣ X в., въ среднѣй коей представленъ мужъ, играющій на лирѣ и окруженный овцами и козлами, которые хотѣли видѣть Орсея ⁴²²⁾. Но это скорѣе Давидъ среди стада, а не Орсеи.

3) Какъ въ надгробныхъ надписяхъ древнихъ христіанъ нередко выражается скорбь о смерти близкихъ, но скорбь эта не

⁴²¹⁾ Pipez, Mythol. u. Simb. B. I. Abth. 1. S. 128.

⁴²²⁾ Duval Monum. des arts du dessin rec. par le B. Denon. T. I. pl. XXXIX.

только не переходить въ репоть и отчаяніе, а растворяется от-
радною надеждою на продолженіе жизни за пределами гроба;
такъ и въ символическихъ изображеніяхъ, которыми древніе хри-
стіане украшали гробы своихъ умершихъ, вмѣстѣ съ глубокою
печалію, выражалась надежда на жизнь загробную. Независимо
отъ того, что эта надежда неразлучна была въ древне-христіан-
скомъ сознаніи съ именемъ, личностію и вслухительною дѣятель-
ностію І. Христа, когда это имя, эта личность и эта дѣятель-
ность выражались въ глубоко-знаменательныхъ символахъ, она
нашла специальное выраженіе на памятникахъ къ живыхъ, цѣль-
ныхъ образахъ.

Къ такимъ образамъ прежде всего принадлежать образы *взя-
тые изъ природы*. Съ точки зрѣнія отаровенія видная природа
въ цѣломъ обласѣ своихъ представляетъ образъ невидимаго, ду-
ховнаго; между безчисленными формами есть такія, которыми уже
язычники пользовались для украшенія могилъ своихъ покойни-
ковъ. Это прежде всего растенія, какъ: кипарисъ, сосна или явца.
Кипарисъ считался у грековъ и римлянъ священнымъ деревомъ
и въ качествѣ символа ставился у дверей дома, гдѣ была мо-
воилница. Древніе христіане удержали этотъ символъ, но языче-
ское понятіе, соединившееся съ нимъ, естественно должно было
видоизмѣниться. Въ то время явца для язычниковъ это былъ
символъ непробудной смерти, для христіанъ онъ сталъ символомъ
не печали только, не вѣчнаго траура, а символомъ неувядаемой
жизни. Въ такомъ именно смыслѣ понимаетъ его Амвросій: *всегда
зеленуѣй кипарисъ, который никогда не теряетъ своихъ листь-
евъ, есть образъ праведнаго*⁴²²⁾. Григорій В. также сравниваетъ
праведныхъ съ кипарисомъ, такъ какъ дерево это неподвержено
гниенію⁴²⁴⁾. Въ этомъ значеніи повсѣмѣ употреблялось изобра-
женіе кипариса на древне-христіанскихъ памятникахъ; такое,
единственное впрочемъ, найденное нами изображеніе на надгроб-
номъ памятникѣ: кипарисъ изображенъ между двумя домами⁴²⁵⁾.
Дома, очевидно, дѣлаютъ символъ: они указываютъ на объ-
теи въ домъ Отца небеснаго, уготованныя Спасителемъ для пра-

⁴²²⁾ Serm. IV.

⁴²⁴⁾ In Cantic. I, 16.

⁴²⁵⁾ Aringhi, II, p. 340; Mamachi, t. I, p. 408.

веденькѣ. *Сосна* и *елка* также употреблялись у язычниковъ въ качествѣ символовъ постоянной печали или траура, такъ какъ и онѣ никогда не теряютъ своихъ темнозеленыхъ листьевъ: вѣтви ихъ ставились у дверей дома, въ которомъ былъ покойникъ и бросались по пути похоронной процессіи. Ариики и Мамахи говорятъ, что сосна и елка встрѣчаются и на христіанскихъ надгробныхъ памятникахъ, но самыхъ памятниковъ не указываютъ и снимковъ съ нихъ не сообщаютъ.

Дальнѣйшее развитіе идеи *безсмертія* представляютъ *две птицы*—одна дѣйствительная, другая мифическая: *павлинъ* и *фениксъ*.

Павлинъ, овященная птица Юноны, былъ символомъ безсмертія уже у язычниковъ. Изображеніе ея часто встрѣчается на римскихъ монетахъ, особенно посвящавшихся императрицамъ; онъ представлялся то стоящимъ съ волочущимся или распущеннымъ вѣерообразно хвостомъ, то парящимъ съ душою императрицы, которую онъ несетъ на небо. Съ римскихъ памятниковъ представленіе павлина естественно могло перейти и на христіанскіе памятники, также въ качествѣ *символа идеи безсмертія*. У отцовъ церкви правда павлинъ не пользовался симпатіей: Іеронимъ, напр. видитъ въ немъ образъ іудейскаго народа, а въ позднѣйшей символикѣ онъ служитъ символомъ гордости и ея первозаповѣдника—дьявола⁴⁴⁴). Тѣмъ не менѣе некоторые отцы церкви, принимая образъ павлина въ этомъ значеніи, соединяютъ съ нимъ мысль о безсмертіи. Вл. Августинъ, напр. пользуется мнѣніемъ, будто плоть павлина нетлѣнна, этимъ старается доказать, что осужденные грѣшники могутъ продолжать жить въ адеидѣ огнѣ. Въ области же искусства древніе христіане могли соединять съ этимъ образомъ то понятіе, какое соединялось съ нимъ въ языческомъ культѣ и въ языческомъ искусствѣ.

На древне-христіанскихъ памятникахъ *изображеніе павлина* встрѣчается довольно часто. Мы видимъ его на двухъ картинкахъ изъ катакомбъ св. Прикиллы: на одной картинѣ онъ изображенъ стоящимъ съ распущеннымъ хвостомъ, въ кругу или скорѣе вѣнокъ, сплетенномъ изъ вѣтвей пальмы, надъ главнымъ изобра-

⁴⁴⁴) Aringhi, t. II, 323.

женіемъ добраго пастыря, между двумя голубями, заскакавшего одну изъ стоящихъ около него овецъ ⁴³⁷). Съ мыслью о возвращеніи заблудшей овцы, естественно совпадала мысль о возвращеніи души въ Богу, какъ понимали притчу древніе христіане, и эта мысль выражена подъ образомъ павлина. Таже мысль выражена на картинѣ одного сибіоніи въ тѣхъ же катакомбахъ При-синиллы: посрединѣ добрый пастырь съ овцею на плечахъ и между двумя овцами и двумя деревьями, на вершинахъ которыхъ два голубя; въ двухъ боковыхъ поляхъ два павлина, въ двухъ другихъ два голубя; въ четырехъ углахъ четыре голубя съ различными вѣтвями ⁴³⁸). Въ катакомбахъ св. Агнесы на одной картинѣ изображенъ павлинъ, стоящій на шарѣ, съ распущеннымъ хвостомъ, между двумя вазами съ исходящимъ изъ нихъ пламенемъ ⁴³⁹). Въ катакомбахъ св. Каллиота на картинѣ потолка такое же изображеніе, только безъ вазъ, повторяется пять разъ, смѣняясь библейскими событіями ⁴⁴⁰). На саркофагѣ св. Констанціи павлинъ изображенъ въ двухъ углахъ; въ срединѣ агнецъ. Точно также на одной доскѣ у Болдетти павлинъ стоитъ рядомъ съ агнцемъ ⁴⁴¹). Понимать ли агнца въ смыслѣ символа невинности, которая дѣлаетъ человека достойнымъ безсмертія или въ смыслѣ непорочнаго Агнца Божія, своею смертію возвратившаго человека къ безсмертію—во всякомъ случаѣ павлинъ является какъ свидѣтель языческаго вѣросовнанія о присущей ему вѣрѣ или по крайней мѣрѣ предчувствіи безсмертія. Мысль о безсмертіи, возстановленномъ чрезъ жертву, въ сопоставленіи съ языческою вѣрою въ безсмертіе еще нагляднѣе выражена на картинѣ изъ четвертаго вѣка, представляющей крестъ между двумя павлинами ⁴⁴²). Въ Индіи найденъ крестъ, на верхнемъ концѣ котораго, по сообщенію Иеронима, повторенному Бароніемъ, изображенъ голубь; но Мюнтеръ, частію на основаніи рисунка, частію на основаніи разсказа друга его, пастера, хорошо зна-

⁴³⁷) Aringhi, II, 180.

⁴³⁸) Aringhi, II, 189.

⁴³⁹) Ibid. II, 145.

⁴⁴⁰) Boldetti, p. 281.

⁴⁴¹) Boldetti, p. 86.

⁴⁴²) Ашингуръ, II, tab. IV. 4.

какого съ индійскими нариченіи, думаютъ, что то не голубь, а павлинь, который былъ гербомъ города, въ которомъ крестъ найденъ, получившаго отъ него и самое названіе (Ma-jal-pur—Pfalzstadt, какъ переводитъ Мюнтеръ), по причинѣ множества павлиньихъ, витавшихъ въ соседнихъ лѣсахъ. Если такъ, то въ изображеніи павлина на крестѣ самымъ нагляднымъ и знаменательнымъ образомъ истина христіанская такъ-сказать встрѣтилась съ истинною религіею языческой, вѣра въ безсмертіе чрезъ крестъ съ темнымъ чувствомъ безсмертія, выразившимся подъ символомъ язычества. Крестъ по предположенію Мюнтера, могъ принадлежать индійской церкви томасскихъ христіанъ, этой колоніи антиохійской церкви.

Если съ образомъ павлина древне-христіанское⁴⁴³⁾ сознаніе лишь посредственно соединяло идею безсмертія, благодаря языческому вѣрованію, или вѣрнѣе приводило его во свѣдѣніи существованія этой идеи въ язычествѣ, то болѣе непосредственнымъ выраженіемъ, такъ-сказать чувственнымъ олицетвореніемъ и воплощеніемъ этой идеи была чудная птица востока—*фениксъ*. Гдѣ отечество этой птицы—въ Индіи ли или въ Китаѣ, въ Персіи или Аравіи—до сихъ поръ еще не изслѣдовано. Древніе писатели упоминаютъ о фениксѣ, начиная съ Геродота⁴⁴⁴⁾. Тацитъ говоритъ о четырехъ историческихъ явленіяхъ его: при Селевкѣ, Аматіонѣ, Птоломѣ III и даже при импер. Тиберіи⁴⁴⁵⁾. По сохранившейся до насъ сагѣ онъ появляется въ Индіи и умираетъ въ Аравіи: его смѣль, рассказываетъ въ сагѣ, дѣлаетъ изъ мирры яйцо, въ которомъ полагаютъ его мертвое тѣло и несутъ его на своихъ крыльяхъ въ Египетъ, въ храмъ солнца, Гелиополисъ, гдѣ сожигаетъ его⁴⁴⁶⁾. Мнѣзъ этотъ—астрономическій: мертвый фениксъ есть протекшее время, востанувшій кругъ лѣтъ. Указаніе на это находятъ въ самомъ названіи: формъ есть египетское ФЕНΕΞ, отъ ΕΝΕΞ, *diser, Saeculum*, а Ф преемскъ, мужескій членъ. Изображеніе феникса часто встрѣчается на монументахъ египетскихъ, на стѣнахъ храмовъ въ Оивахъ, въ Филѣ,

⁴⁴³⁾ Lib. II, с. 78.

⁴⁴⁴⁾ Annal. IV, 28.

⁴⁴⁵⁾ Евс. Praepar. Evang. IX, с. 29.

въ Эдеу и пр. ⁴⁴⁶⁾. По описаніямъ онъ похожъ на орла, то больше, то меньше, съ золотыми и красными перьями, иногда съ вѣнцемъ изъ перьевъ на головѣ. На памятникахъ онъ представляется символически, въ видѣ человѣкообразнаго обрыленнаго генія, иногда въ соединеніи съ Сиріусомъ и съ чашею, символомъ разлитія Нила ⁴⁴⁷⁾.

Фениксъ небезызвѣстенъ былъ, полагають, и іудеямъ. Упоминаніе о немъ видятъ въ словахъ Іова: „хочу умереть въ гнѣдѣ моемъ и увидѣть дни мои какъ Chul“. Chul считается за имя чудной птицы и самый корень этого слова, означающій „родиться“ оправдываетъ это ⁴⁴⁸⁾. Въ Талмудѣ и другихъ древне-еврейскихъ сочиненіяхъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ разумѣется фениксъ. Раввины описываютъ его видъ, приписываютъ ему продолженіе жизни тысячъ лѣтъ, и трактуютъ о его безсмертіи, ибо его смерть въ ихъ глазахъ есть возрожденіе и одинъ іудейскій поэтъ, не зная его, описываетъ его какъ царя птицъ, съ разноцвѣтно-блестящими перьями, пурпуровою грудью, темно-желтою шею и мелодическимъ голосомъ ⁴⁴⁹⁾. Свѣдѣніе о фениксѣ перешло къ евреямъ безъ сомнѣнія отъ египтянъ. Отъ нихъ же конечно оно перешло и къ римлянамъ, у которыхъ онъ и былъ преимущественно символомъ безсмертія, почему въ стихотвореніи de Phoenice онъ называется aeterna avis ⁴⁵⁰⁾. Изображеніе феникса довольно часто встрѣчается на римскихъ монетахъ: на монетахъ, чеканенныхъ при Адрианѣ въ честь Траяна, онъ изображался стоящимъ на шіровомъ шарѣ, съ описью SAEC AVR, какъ символъ возвратившагося при этомъ императорѣ золотого вѣка; на монетѣ Караваллы и на монетѣ Карина съ описью: AETERNITAS AVSS; на египетскихъ монетахъ при Антонинѣ Пинѣ, съ описью AION. На одномъ ящикѣ съ одной стороны изображенъ фениксъ съ окруженною лучами головою, съ другой, египетскій священный змѣй Хнуфисъ или Агафодемонъ ⁴⁵¹⁾.

⁴⁴⁶⁾ Jomard, Description de l'Égypte Antiqué. Tom. 1, c. 5, § 6.

⁴⁴⁷⁾ Creuzer, Symbolik.

⁴⁴⁸⁾ Іов. XXIX. 18. Въ русскомъ переводѣ читается: какъ песокъ, но раввины считали chul за имя птицы.

⁴⁴⁹⁾ Евс. Праераг. Evang. lib. IX, c. 29.

⁴⁵⁰⁾ Авторъ этого стихотворенія неизвѣстенъ; нѣкоторыми учеными приписывается Лактанцію. (Мюллеръ).

⁴⁵¹⁾ Caylus, Recueil d'Antiquites tom. V, pl. XXIII.

Естественно послѣ этого, что древніе христіане хорошо знали о фениксѣ и не могли не воспользоваться имъ для оправданія своихъ заветныхъ вѣрованій. Ближайшимъ поводомъ къ этому быть-можетъ послужило сказаніе о явленіи феникса при Тиверіи. Да и независимо отъ этого самое свойство этой птицы, которая по нѣкоторымъ сагамъ сама себя приноситъ въ жертву сама себя сожигаетъ, и изъ своего пепла вновь возрождается воскресаетъ, должно было бы дать ей одно изъ видныхъ мѣстъ въ образномъ языкѣ древнихъ христіанъ. Идея, лежащая въ основѣ языческаго мифа, гармонировала съ христіанской идеею искупленія чрезъ смерть и воскресеніе, и фениксъ въ качествѣ образа легко могъ быть приравненъ къ распятому и воскресшему Спасителю міра, а потѣмъ и вообще сдѣлаться символомъ воскресенія. Въ этомъ послѣднемъ значеніи имъ пользуется уже Климентъ Римскій ⁴⁵²). Упоминаетъ о немъ и Оригенъ, но лишь въ доказательство всемогущества Божія. Тертуллианъ говоритъ о немъ въ книгѣ о воскресеніи плоти, цитируя Пс. ХСІ, 18, гдѣ праведникъ сравнивается съ пальмою, которая на греческомъ называется φοινίξ. Въ сочиненіи *Phisiologia*, приписываемомъ неправильно Епифанію Саламинскому, мифъ о фениксѣ приравнивается къ Иисусу Христу и воскресеніе Его доказывается или точнѣе оправдывается возрожденіемъ этой птицы послѣ трехъ дней, какъ говорятъ нѣкоторые саги ⁴⁵³). Григорій Назіанзинъ пользуется этимъ мифомъ даже для объясненія чудеснаго рожденія Иисуса Христа ⁴⁵⁴); онъ же употребляетъ его и какъ образъ воскресенія мертвыхъ вообще. Какъ умирающій фениксъ расцвѣтаетъ для новой юности, послѣ многихъ лѣтъ рождался въ огнѣ, и изъ ветхаго пепла возникаетъ безсмертное тѣло, такъ должны жить вѣчно и умирающіе, которые сгораютъ пламеннымъ стремленіемъ къ царю Христу.

Такимъ образомъ господствующее значеніе, какое древніе христіане соединяли съ фениксомъ это—значеніе образа воскресенія. Въ этомъ значеніи онъ употребляемъ былъ и на надгробныхъ памятникахъ древнихъ христіанъ. Впрочемъ памятниковъ съ

⁴⁵²) 1 Посл. гл. 25, 26.

⁴⁵³) Ciampini, II, p. 147, 168. Boldetti, p. 280.

⁴⁵⁴) Sermon. XXXVII.

изображеніемъ феникса сохранилось весьма немного. О надгробныхъ памятникахъ, на которыхъ фениксъ безспорно былъ символомъ воскресенія, имѣются лишь письменныя извѣстія. Такъ о св. Ципиліи, жившей около 230 г., разсказывается, что она велѣла на каменныхъ гробахъ умерщвленныхъ христіанъ, Максима, Валеріана и Тибурція, высѣчь феникса, какъ символъ живой надежды на воскресеніе. Въ память ея по повелѣнію папы (около 820 г.) сдѣлана мозаика, на которой стоитъ фениксъ; онъ изображается также и на другихъ современныхъ мозаикахъ. Въ первой мозаикѣ онъ представляется сплотившимъ на рѣзвяхъ пальмы, греческое названіе которой совпадаетъ съ его названіемъ и которая считалась безсмертнымъ деревомъ и была символомъ побѣды надъ смертію. Гораздо чаще изображеніе феникса встрѣчается на монетахъ со времени Константина Великаго, но не въ религіозномъ, а чисто въ гражданскомъ смыслѣ, какъ символъ возстановленія имперіи римской Константиномъ и его сыновьями, хотя лучистый вѣнецъ вокругъ головы, съ какимъ является онъ, указываетъ и на религіозное значеніе, и быть-можетъ на связь его образа съ образомъ Виновника возрожденія человѣчества и возстановленія религіозно-нравственной, какъ и гражданской свободы.

Архим. Христофоръ.

(Продолженіе будетъ.)

ЛЕВЪ НИКОЛАЕВИЧЪ ТОЛСТОЙ,

ЕГО ИСПОВѢДЬ И МНИМО-НОВАЯ ВѢРА *.

б). Въ своемъ сочиненіи: *Основныя начала* Спенсеръ съ особенной настойчивостью повторяетъ мысль, будто бы „абсолютное бытіе нельзя узнать никакимъ образомъ и ни въ какой степени“, будто бы оно „совершенно непостижимо“³⁰⁾ и т. под. Онъ считаетъ нечестіемъ и чуть ли не самымъ преступнымъ кощунствомъ всякое опредѣленное ученіе о божествѣ, о его свойствахъ и его отношеніи къ конечному бытію³¹⁾. Религія, по взгляду Спенсера, впадаетъ въ противорѣчіе сама съ собою, утверждая, съ одной стороны, непостижимость божества, а съ другой, предлагая опредѣленное ученіе о немъ³²⁾. Словомъ: Спенсеръ—одинъ изъ самыхъ рѣшительныхъ защитниковъ мысли о совершенной непознаваемости божества. Наше знаніе по Спенсеру вообще относительно. Относительное знаніе по его словамъ неизбѣжно предполагаетъ доступность изслѣдованію и изученію не сущности вещей, не ихъ первичныхъ и вѣчныхъ причинъ, а лишь однихъ

* См. май-іюньскую и сент. кн. „Правосл. Обзор.“ за текущій годъ.

³⁰⁾ Стран. 106—107 и др. Мы цитуемъ названное сочиненіе Спенсера по переводу г. Тиблена, а не по недавно вышедшему переводу г. Алексѣева.

³¹⁾ Стран. 119 и др.

³²⁾ Стран. 109.

явлений, ихъ связи и послѣдовательности. Переступить когда-либо и какъ-либо за границы явленій не суждено нашему познанію ²³⁾.

Ученіе Спенсера о непознаваемости божества не есть что-либо новое и неотразимое. По вопросу о познаваемости абсолютнаго бытія въ исторіи человѣческой мысли мы встрѣчаемся съ двумя діаметрально-противоположными взглядами. Эти непримиримые взгляды намѣчаются уже при самомъ пробужденіи философской мысли. Такъ, у древнихъ индійцевъ столь рѣшительное равнорѣчіе по данному вопросу обнаруживается между философскими системами Миманса и Санхія. Тогда какъ первая изъ нихъ выходила изъ того воззрѣнія, что божество *вполнѣ* познаваемо даже со стороны сущности своей, авторъ другой системы, Кашипа, училъ о томъ, что познаваемо и что недоступно познанію, въ сущности одинаково съ позитивистами и въ частности со Спенсеромъ ²⁴⁾. Эти два крайнія воззрѣнія, изъ коихъ послѣднее являлось въ качествѣ реакціи противъ неумѣренныхъ притязаній перваго, проходятъ едва ли не чрезъ всю исторію философскаго сознанія, обнаруживая свое вліяніе порою и на чисто-богословскія воззрѣнія. Само собою разумѣется, отрицательный взглядъ на познаваемость божества въ исторіи философской мысли не былъ и не могъ быть господствующимъ... Нельзя сказать, чтобы и въ настоящее время, когда позитивныя воззрѣнія отличаются значительной распространенностью, не заявляла себя и противная ей точка зрѣнія на познаваемость божества. Даже среди представителей положительной науки мы можемъ указать на такихъ ученыхъ, которые въ этомъ отношеніи въ значительной степени примыкаютъ къ группѣ философовъ, крайне преувеличавшихъ силы и значеніе нашего разума въ дѣлѣ богопознанія. Такъ Амперъ полагаетъ, что вопросъ о божествѣ поддается такому же точному научному рѣшенію, какъ и вопросъ о тѣхъ или другихъ астрономическихъ законахъ. Френель высказываетъ, что ученіе о Богѣ, Его свойствахъ и отношенія къ міру и человѣку можетъ быть возведено на такую высокую степень рациональной очевидности, что оно будетъ стоять внѣ *возможности* какого-либо оспариванія. Мысль этихъ гениальныхъ физиковъ повторяется и нѣкоторыми другими учеными.

²³⁾ Стран. 74—106 и др.

²⁴⁾ Стран. 166 и др. въ 1 т. сочиненія Дункера: Geschichte des Alterthums.

Уже самый фактъ существованія столь другъ другу противорѣчащихъ воззрѣній свидѣтельствуетъ, что истина находится не на сторонѣ котораго-либо изъ нихъ, а должна быть полагаема въ дѣломъ воззрѣніи, совершенно свободномъ отъ односторонностей и крайностей, характеризующихъ ученіе Спенсера и ученіе его безусловныхъ антагонистовъ. Этихъ обѣихъ крайностей и односторонностей и чуждо воззрѣніе на познаваемость божества, свойственное всякому мыслящему христіанину и каждому здравомыслящему человѣку вообще. По этому воззрѣнію совершенное познаніе Бога представляется по преимуществу дѣломъ немислимымъ. Люди могутъ познавать Бога лишь настолько и такъ, насколько и какъ Онъ является имъ въ тѣхъ или другихъ своихъ откровеніяхъ и въ какой степени это познаніе выѣстимо человѣческой мыслью.

Упреки Спенсера въ нечестіи были бы вполне справедливы, еслибы они относились къ тѣмъ, кто училъ и учитъ, будто бы возможно полное и совершенное знаніе о Богѣ. Столь ошибочное сужденіе о богопознаніи *свойственно* лишь пантеистамъ, которые отождествляютъ Бога съ міровой сущностью и Его проявленія съ міровыми явленіями ²⁵⁾. Ихъ ученіе дѣйствительно нечестиво. Допускать полную и совершенную познаваемость божества не значить ли приписывать человѣческому разуму абсолютныя, т.-е. божественныя, свойства и забывать различіе между ограниченнымъ и безпредѣльнымъ существомъ? Между тѣмъ, такъ не думалъ и не думаетъ ни одинъ изъ православныхъ богослововъ. Ихъ взглядъ на познаваемость божества безусловно отрицаетъ и осуждаетъ пантеистическое воззрѣніе. Мнѣніе ихъ таково по своему существу, что не допускаетъ и въ загробной жизни полного и совершеннаго знанія о Богѣ, какъ бы человѣкъ ни усовершенсился въ своихъ познаніяхъ. Тѣпереннее знаніе о Богѣ должно отличаться отъ знанія въ загробной жизни лишь тѣмъ, что послѣднее не будетъ встрѣчать нынѣшнихъ раз-

²⁵⁾ Стран. 128 въ сочиненіи Фихте младшаго: *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung* (1878 г.). Л. Н. Толстой, усвоивши пантеистическую точку зрѣнія на божество, какъ-то ухитрился соединить ее съ позитивными воззрѣніями на познаваемое и непознаваемое. Впрочемъ, какъ увидимъ, въ подобна противорѣчія впадаетъ не онъ одинъ...

ныхъ препятствій къ своему расширенію и углубленію, будетъ полнѣе и яснѣе и станетъ расти и зрѣть безъ конца. Въ чемъ же тутъ хотя малѣйшая доля нечестія? Точно также не заслуженны упреки и въ самопротиворѣчіи, съ какими Спенсеръ обращается къ представителямъ религіи.

Эти упреки Спенсеръ дѣлаетъ потому только, что нераціонально отождествляетъ непостижимость и непознаваемость божества. Между тѣмъ эти понятія далеко нетождественныя. Можно допускать непостижимость предметовъ, но въ то же время нисколько не отрицать познаваемости ихъ. Какой бы предметъ изъ окружающаго насъ міра мы ни взяли, каждый въ извѣстной степени и въ извѣстномъ смыслѣ представляется непостижимымъ. Наше знаніе самаго обыкновеннаго предмета никогда не въ состояніи исчерпать его всецѣло и сдѣлаться полнымъ отраженіемъ его во всѣхъ отношеніяхъ. Такой взглядъ гораздо равнѣе современныхъ научно-философскихъ теорій выраженъ еще *св. ап. Павломъ*. *Кто думаетъ, что онъ знаетъ что-нибудь (хорошо), тотъ ничего еще не знаетъ такъ, какъ должно знать* (1 Кор. 8, 2), замѣчаетъ этотъ великій апостолъ. Не даромъ и такіе первоклассные ученые, какъ Н. И. Пироговъ, утверждаютъ, что мы окружены тайнами со всѣхъ сторонъ. „Мы видимъ, говоритъ онъ, что листъ растетъ, наблюдаемъ, какъ онъ растетъ, узнаемъ устройство и составъ клѣтокъ, слѣдимъ шагъ за шагомъ за раздѣленіемъ и размноженіемъ клѣтокъ, и весь механизмъ растительнаго процесса открывается намъ какъ на ладони. Но что заставляетъ расти именно такъ, а не иначе? Что заставляетъ растеніе и животное принимать тотъ или другой характерный видъ? Отъ чего сѣмя и яйцо заключаютъ въ себѣ зародышъ именно того же типа и вида, отъ котораго они произошли? Что привлекаетъ и роднитъ щелочь съ кислотой? Что сдѣлываетъ атомы? Что заставляетъ притягиваться одно тѣло къ другому? Отъ чего мышечное движеніе переходитъ въ теплоту, а теплота въ движеніе? Отъ чего сотрясеніе атомовъ возбуждаетъ въ насъ ощущеніе теплоты“ ²⁶⁾? На эти вопросы не можетъ быть дано отвѣта, вполне исчерпывающаго ихъ, и въ будущемъ. Самъ Спенсеръ еще обстоятельнѣе раскрываетъ эти

²⁶⁾ Стр. 13 въ окт. кн. *Русской Старины* за 1884 годъ.

же мысли и имъ подобныя. Слѣдуетъ ли однако изъ того, что во *всякомъ* предметѣ есть много таинственнаго, не могущаго всецѣло быть обнятымъ нашей мыслью, будто бы предметы окружающаго насъ міра совершенно не доступны нашему знанію? Этому не допускаетъ же Спенсеръ. Это и понятно: въ противномъ случаѣ пришлось бы объявить все научныя знанія бредомъ сумасшедшихъ и обречь человѣческій умъ на блужданіе въ безразсвѣтномъ мракѣ. Но коль скоро непостижимость вообще нетождественна съ непознаваемостью по отношенію къ предметамъ окружающаго насъ міра, то на какомъ же разумномъ основаніи отождествлять эти понятія, когда идетъ рѣчь о Богѣ? Въ томъ и другомъ случаѣ значеніе и смыслъ этихъ понятій остаются неизмѣнными. Значитъ люди религіи, говоря, что Богъ непостижимъ въ извѣстномъ смыслѣ, и въ то же время раздѣляя извѣстныя представленія о Богѣ, такъ же не противорѣчатъ себѣ, какъ не противорѣчатъ себѣ люди науки, предлагающіе добытыя ими свѣдѣнія о какихъ-либо предметахъ, но въ то же время высказывающіе мысль о непостижимости этихъ предметовъ въ извѣстномъ отношеніи.

Достаточно вздумавшись въ ученіе Спенсера, всякій въ правѣ обратиться скорѣе къ нему самому съ упреками въ нечестіи и самопротиворѣчій.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не есть своего рода нечестіе говорить о совершенной непознаваемости божества? Выражаясь языкомъ Спенсера, мы должны назвать *нечестивымъ* не только притязаніе на совершенное познаніе Бога, но и увѣреніе въ совершенной Его непознаваемости. Строго говоря и въ первомъ и въ послѣднемъ случаѣ обнаруживается притязаніе на одно и то же—на своего рода всевѣдніе. Чтобы имѣть надлежащее основаніе для мысли о совершенной непознаваемости Бога, необходимо, во-первыхъ, знать *самымъ несомнѣннымъ* образомъ, что міръ и человѣкъ *по воли и мысли самого Бога* не могутъ служить и не служатъ достаточнымъ откровеніемъ Его премудрости и всемогущества, т.-е. не могутъ давать и не даютъ нашему разуму средства къ достаточному богопознанію. Спрашивается: откуда же и какъ узналъ все это Спенсеръ, съ одной стороны столь настойчиво ратующій за ограниченность нашего познанія, а съ другой—претендующій на такую полноту его? Если что нужно

считать нечестіемъ, такъ именно эту притязательность. Вотъ-рыхъ, чтобы говорить о совершенной непознаваемости Бога, необходимо *самымъ совершеннымъ и неоспоримымъ* образомъ знать, что все сообщаемое въ священныхъ книгахъ Ветхаго и Новаго Заѣта о необычайныхъ самооткровеніяхъ Бога людямъ есть не иное что, какъ праздное изобрѣтеніе фантазіи. Но кто же изъ людей, способныхъ безъ слѣпаго предубѣжденія относиться къ дѣлу, отважится заявлять малѣйшую претензію на такое знаніе? Для насъ навсегда сокрыты не только мелкія подробности, но и многіе крупныя факты въ минувшей жизни человѣчества.... Конечно были и есть люди, смотрѣвшіе и смотрящіе на указаннаго рода библейскія сказанія, какъ на мифы. Это обстоятельство однакоже свидѣтельствуетъ только о томъ, что люди способны отваживаться на самыя смѣлыя приговоры даже въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣютъ значеніе лишь фактическія данныя, а не предвзятая теоретическія догадки. Спенсеру, ратующему за объективное отношеніе ко всему, менѣе всего подобало бы идти слѣпс за втими людьми, между тѣмъ какъ онъ именно это и дѣлаетъ, раздѣляя раціоналистическій взглядъ на библейскія сказанія о необычайныхъ самооткровеніяхъ Бога людямъ. Не самъ ли Спенсеръ высказываетъ, что даже для самаго неслѣпаго разсказа можно почти всегда приискать дѣйствительное происшествіе, подавшее къ нему поводъ и послужившее для него подкладкою, и что постоянныя и повсемѣстныя вѣрованія во что-либо непременно должны имѣть для себя какое бы то ни было, но соответственное имъ основаніе ²⁷⁾? Между тѣмъ сообщаемое въ священныхъ книгахъ Ветхаго и Новаго Заѣта о необычайныхъ самооткровеніяхъ Бога независимо отъ собственнаго достоинства сообщаемаго опирается въ своей *общей* мысли 'и на постоянныя и повсемѣстныя вѣрованія человѣчества. Имѣя все это въ виду, Спенсеръ не въ правѣ говорить о непознаваемости Бога, когда есть данныя, свидѣтельствующія, что Богъ самъ общалъ о Себѣ людямъ потребное и доступное имъ знаніе. Пусть историческая критика заподозриваетъ подлинность какой-либо книги Ветхаго и Новаго Заѣта или отдѣльныхъ составныхъ

²⁷⁾ Стран. 3, 4 и др. въ цитованномъ сочиненіи.

ея частей. Это не обявываетъ серьёзнаго и осторожнаго мыслителя къ тому, что допускаетъ Спенсеръ. Мало того: еслибы даже и на самомъ дѣлѣ библейское повѣствованіе заключало въ себѣ нѣкоторыя неточности или невѣрности въ тѣхъ или другихъ отношеніяхъ, чего однако *безпристрастная* критика не въ правѣ говорить, и въ этомъ случаѣ Спенсеръ не имѣлъ бы достаточныхъ оснований говорить о непознаваемости Бога. Утверждать это должно было бы только тогда, когда для Спенсера открыты были бы даже малѣйшія подробности изъ всей минувшей жизни человѣчества и когда онъ не включали бы въ себя фактовъ самооткровенія Бога людямъ. Коль скоро такое знаніе для насъ невозможно, съ какой же стати допускать мысль, что Богъ никогда и никакимъ образомъ не сообщалъ людямъ какое-либо знаніе о себѣ? Вѣдь *не изъ ничего* же возникли библейскія сказанія о необычайныхъ самооткровеніяхъ Бога людямъ и *не изъ ничего* же родилась повсемѣстная и постоянная вѣра у людей въ возможность богооткровеній. Полагать въ основу этихъ сказаній какое-либо обыкновенное происшествіе значило бы тоже выводить ихъ изъ ничего.... Возставая противъ мысли о твореніи міра „изъ ничего“, Спенсеръ въ противорѣчіе себѣ самому допускаетъ даже у людей своего рода твореніе изъ ничего. Не въ правѣ ли мы разсматривать именно какъ нечестіе то отрицаніе познаваемости Бога, которое не смотритъ на отсутствіе фактическихъ доказательствъ несправедливости библейскихъ повѣствованій о необычайныхъ самооткровеніяхъ Бога людямъ и игнорируетъ повсемѣстную и постоянную вѣру человѣчества въ возможность самооткровеній Бога? Только нечестію свойственно брать на себя роль всезнающаго. Вѣдь при претензій на всевѣдѣніе лишь возможно увѣреніе, что Богъ никогда не открывалъ людямъ потребное имъ вѣдѣніе о Себѣ. Утверждая же, что Богъ совершенно непознаваемъ, Спенсеръ именно это и дѣлаетъ. Тотъ же, въ комъ этого нечестія нѣтъ, какъ бы его ни соблазняла предвзятая и придирчивая историческая критика библейскаго повѣствованія, не отважится оспаривать дѣйствительности божественнаго самооткровенія и не рѣшится отрицать такимъ образомъ и откровеннаго знанія о Богѣ. Не даромъ даже Джонъ-Стюартъ Милль, несмотря на всѣ свои теоретическія предубѣж-

денія, все-таки не рискнулъ отвергать знанія о Богѣ и чрезъ такъ-называемое сверхъестественное откровеніе ³⁸⁾).

Отчасти уже отсюда видны предвзятость и шаткость отрицанія Спенсеромъ всякой познаваемости божества. Это еще яснѣе для насъ станетъ, когда мы разсмотримъ, во имя чего и какъ Спенсеръ ратуетъ противъ мысли о познаваемости божества и противъ теистическаго ученія о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку. Конечно, какъ мы уже и замѣчали, нѣтъ ни особенныхъ побужденій, ни возможности для насъ въ настоящемъ нашемъ трудѣ обстоятельно разобрать и оцѣнить ученіе Спенсера. Поэтому мы ограничимся лишь самыми необходимыми замѣчаніями.

Прежде всего въ ученіи Спенсера, какъ и въ ученіи позитивистовъ вообще, поражаетъ слѣдующая странность. Столь рѣшительно настаивая на томъ, что человѣческій умъ не въ состояніи постигать сущность какихъ бы то ни было предметовъ, и что наше познаніе, чего бы оно ни касалось, представляется ненаблжно условнымъ или относительнымъ, Спенсеръ однакоже съ рѣшительностію утверждаетъ, будто бы не только въ прошедшемъ и настоящемъ, но и въ какомъ бы то ни было отдаленномъ будущемъ нашему уму не свойственно хотя сколько-нибудь знать абсолютное бытіе. Не представляется ли это крупнымъ и непримиримымъ самопротиворѣчіемъ, разрушительнымъ для теоріи же Спенсера? Чтобы утверждать столь увѣренно, будто бы мы ничего не можемъ знать о свойствахъ и природѣ абсолютной силы, необходимо въ совершенствѣ постигнуть качества и размѣръ нашихъ познавательныхъ силъ. Но если наше знаніе вообще столь относительно, т.-е. столь ограничено, то откуда же и какъ узналъ Спенсеръ *природную* неспособность нашего ума къ какому бы то ни было познанію абсолютнаго бытія? Однако допустимъ, что въ прошломъ и настоящемъ наша мысль обнаруживала и обнаруживаетъ всецѣлое безсиліе въ дѣлѣ богопознанія. Не зная сущности человѣческой природы и слѣдовательно скрытыхъ въ ней интеллектуальныхъ задатковъ, въ правѣ ли Спенсеръ пророчествовать относительно будущаго состоянія че-

³⁸⁾ См. отдѣлъ объ откровеніи въ трактатѣ: *Theism* (Three Essays on Religion),

ловѣческой мысли? Онъ раздѣляетъ ставшее *моднымъ* ученіе, будто бы человѣкъ со *всѣмъ* теперешнимъ богатымъ духовнымъ своимъ содержаніемъ есть не иное что, какъ плодъ медленнаго и постепеннаго развитія самой элементарной зачаточной формы „духовнаго“ бытія. Никто не станетъ отрицать, какая невозобразимая пропасть отдѣляетъ какого-либо современнаго первокласснаго мыслителя отъ того, что составляло достояніе указанной элементарной формы „духовнаго“ бытія. Послѣ этого почему же съ точки зрѣнія самого Спенсера не допустить въ отдаленномъ будущемъ такого подъема и развитія человѣческой мысли, при которомъ нѣкогда таинственное для ней станетъ до известной степени вѣдомымъ? Съ другой стороны, чтобы съ рѣшительностію утверждать, будто бы божество ни въ какой степени и никакъ непознаваемо, необходимо имѣть своего рода знаніе о немъ. Въ противномъ случаѣ нельзя ни отрицать, ни допускать познаваемости абсолютнаго бытія. Въ самомъ дѣлѣ касательно того, о чемъ у насъ нѣтъ никакой идеи, призываемой нами за истинную въ какой бы то ни было степени, мы обыкновенно такъ и поступаемъ. По Спенсеру же въ *несмысль* его ученія должно выходить наоборотъ. Очевидно онъ слишкомъ увлекся и впалъ въ странное умозаключеніе.

Въ оправданіе своего воззрѣнія онъ напрасно ссылается на то, что условное или конечное не можетъ „обнять“ безусловнаго или безконечнаго²⁹⁾. Но вѣдь рѣчь должна быть съ его собственной гносеологической точки зрѣнія не о томъ, можетъ ли конечное *обнять* безконечное, а о томъ, *познаваемо ли хотя сколько-нибудь* безконечное? Всякій разсудительный человѣкъ знаетъ, что конечное никогда и никакъ не можетъ *обнять* безконечное. Нашему уму не суждено *обнять* какъ должно даже какой бы то ни было видъ и конечнаго бытія. Изъ того же, что наша мысль какъ конечная не можетъ *обнять* безконечное, логически нельзя выводить того заключенія, будто бы конечное не въ состояніи *условно* познавать безконечное. Напрасно противъ познаваемости безконечнаго говоритъ Л. Е. Оболенскій слѣдующее: „познаніе разумомъ охватываетъ лишь нѣкоторые элементы жизни, но не можетъ охватить всего, ибо это все—

²⁹⁾ Стран. 118 и др. въ томъ же сочиненіи.

безконечно, а разъ оно безконечно, оно непостижимо разумомъ, который конеченъ, и всѣ понятія, всѣ формы и весь опытъ котораго конечны“⁴⁰⁾). Какъ у Спенсера и Л. Н. Толстаго, такъ и здѣсь слово: *безконечное* употребляется въ самомъ произвольномъ смыслѣ. Этому неправильному примѣненію слова: *безконечное* очевидно не должно служить основаніемъ то обстоятельство, что это слово имѣетъ очень различный смыслъ. Такъ мы говоримъ о безконечно-малыхъ и безконечно-великихъ величинахъ, о безконечно-долгой и безконечно-краткой жизни, о безконечно-высокомъ и безконечно-низкомъ и т. п. Значеніе и смыслъ слова: *безконечное* должны опредѣляться тѣмъ предметомъ, къ которому это выраженіе примѣняется. Когда идетъ рѣчь о безконечномъ въ чисто-философскомъ смыслѣ, тогда имѣется въ виду особый предметъ, сообразно съ которымъ получаетъ особое значеніе и особый смыслъ самое слово: *безконечное*. Въ этомъ случаѣ съ понятіемъ о безконечномъ соединяется понятіе о бытіи, не только чудомъ условій пространства и времени, но и вообще всеовершенномъ. Между тѣмъ Л. Е. Оболенскій, подобно своимъ руководителямъ и единомышленникамъ, подъ безконечнымъ видимо разумѣетъ не иное что, какъ какой-то просто неопредѣленно идущій рядъ величинъ. Само собою разумѣется, при такомъ странномъ пониманіи безконечнаго, чудомъ философски-разумнаго и основательнаго характера, не можетъ и не должно быть рѣчи о какой-либо познаваемости его нашимъ разумомъ: нѣчто неопредѣленное, расплывающееся, хаотическое не познается дѣйствительно. Но кто же и на какомъ разумномъ основаніи велѣлъ устанавливать такое понятіе о безконечномъ?!... При томъ же понятіи о безконечномъ, къ какому приходило и приходитъ всякое послѣдовательное и основательное умозрѣніе, познаваемости его отнюдь не мѣшаетъ то обстоятельство, что нашъ разумъ съ его понятіями, формами и опытомъ конеченъ, т. е. ограниченъ. Изъ ограниченности человѣческаго разума, его понятій, формъ и опыта логически вытекаетъ одно только слѣдствіе по отно-

⁴⁰⁾ Стр. 169 въ сент. кн. *Русская Богатства* за 1886 годъ въ статьѣ: „Основныя начала философіи Льва Толстаго“. Почтенный авторъ искренно защищаетъ и здѣсь даже абсурдныя вещи у графа Толстаго, но какъ увидимъ, безъ успѣха....

шенію къ познанію безконечнаго: это то, что наше познаніе о Бгѣ должно быть ограниченнымъ, т.-е. несовершеннымъ. Различіе природы безконечнаго и природы конечнаго само по себѣ не ведетъ къ непознаваемости первой послѣднюю. Еслибы различіе между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ условливало собою непременно невозможность познанія первымъ послѣдняго, тогда для насъ должно быть закрытымъ и познаніе цѣлой области даже конечнаго бытія. Чтобы ни говорили материалисты о происхожденіи и характерѣ нашихъ позитивныхъ явленій, во всякомъ случаѣ неоспоримо, что напр. между познавательными процессами нашего духа и познаваемыми материальными предметами лежитъ огромная пропасть. Не даромъ были мыслители, какъ напр. Гегель и другіе, прибѣгавшіе даже къ посредству божественной силы для объясненія возможности соотношенія между нашимъ духомъ и міромъ матеріи... Между тѣмъ на здравый взглядъ каждаго человѣка должно существовать наиболѣе точекъ сопрякосновенія между нашимъ духомъ и правильно-понимаемымъ безконечнымъ бытіемъ, чѣмъ между матеріею и духомъ....

Или не потому невозможно познаніе абсолютнаго, что познаніемъ своимъ мы обусловливали бы безусловное? Именно такъ и думаетъ г. Спенсеръ ⁴¹⁾. Но не странно-ли воображать, будто бы какой-либо предметъ непременно долженъ перестать быть самимъ собою и дѣлается чѣмъ-либо другимъ, коль скоро мы познали его въ доступной для насъ степени? Черныльница, сталь, береза, ястребъ и т. под. нисколько не измѣняются отъ того, что мы имѣемъ знанія о нихъ. А если это безспорно, то почему же абсолютное должно перестать быть таковымъ, если мы имѣемъ возможность познавать его? Наше познаніе ничего не привноситъ въ него и ничего не отнимаетъ у него. Видъ подъ абсолютнымъ нужно мыслить и обыкновенно мыслить не иное что, какъ то, что ни въ мысленіи, ни въ дѣйствительности не только не зависитъ ни отъ какихъ условій, но наоборотъ, само служитъ основаніемъ всего мыслимаго и существующаго. Вотъ еслибы поэтому кто-либо сталъ утверждать по примѣру нѣкоторыхъ одно-

⁴¹⁾ Стран. 81 и др. въ цитованномъ сочиненіи.

стороннихъ мыслителей, что абсолютнымъ бытіемъ является ихъ собственное представленіе объ абсолютномъ, тогда дѣйствительно абсолютное переставало бы быть абсолютнымъ постольку, поскольку оно ставится въ зависимость отъ мысли человѣческой. Ничего такого между тѣмъ не говорили и не говорятъ допускающіе познаваемость абсолютнаго. Напротивъ, они скорѣе расположены утверждать и утверждаютъ, что самое мышленіе объ условномъ и существованіе послѣдняго зависятъ отъ присущей намъ идеи абсолютнаго и отъ существованія его. Равнымъ образомъ допускать познаваемость абсолютнаго отнюдь не значить допускать полное перенесеніе въ нашу мысль всего содержанія абсолютнаго. Только противъ такого притязанія и въ правѣ былъ бы ратовать Спенсеръ. Но оставимъ одноно распутываніе соизмысловъ Спенсера, тщательно собранныхъ этимъ мыслителемъ у Гамильтона, Манселя и другихъ: я воѣ другіе соизмы отличаются такою же силой, какъ и разсмотрѣнное...

Самая исходная точка зрѣнія, изъ которой выходитъ Спенсеръ и на которую опирается его отрицаніе познаваемости божества, въ высшей степени произвольна. Понятіе объ относительности нашего знанія, которую всячески отстаиваетъ этотъ выдающійся англійскій мыслитель, не должно означать того, будто-бы нашему познанію подлежатъ только одинъ кругъ предметовъ или одна сторона въ нихъ. Относительность знанія, противъ которой странно было бы и спорить, предполагаетъ только то, что наше знаніе, къ чему бы оно ни относилось, должно оставаться несовершеннымъ. Съ другой стороны, если должна быть признана относительность знанія, то должна быть признана и относительность незнанія, чего бы оно ни касалось: одно necessarily предполагаетъ другое. Оспаривая возможность познания напр. сущности вещей, Спенсеръ дѣлаетъ это вопреки понятію объ относительности нашего знанія и незнанія. Самъ онъ свидѣтельствуетъ слѣдующее: „безусловно невозможно понять, что наше знаніе есть только знаніе явленій, если въ то же самое время мы не представимъ въ умѣ своемъ реальности, лежащей въ основѣ этихъ явленій, потому что явленіе безъ реального немислимо“⁴²⁾. Допускать реальность сущности не зна-

⁴²⁾ Стран. 96, тамъ же.

читать-ли допускать и относительную познаваемость ея и относительную непознаваемость ея? Еслибы сущность вещей была рѣшительно непознаваема, то не откуда и не зачѣмъ было бы являться въ насъ и мысли о ней. Напротивъ, еслибы сущность вещей была вполне познаваема, тогда нельзя было бы говорить и объ относительности знанія, и наша мысль переступила бы за собственные границы, поставленныя ей человѣческою природою. Позитивисты говорятъ: сущность вещей потому и непознаваема, что она недоступна ощущенію и лежитъ внѣ предѣловъ опыта. Между тѣмъ и эмпирическое познаніе, какъ познаніе въ точномъ смыслѣ, неограничивается голыми ощущеніями и непосредственно представляющимися на опытѣ явленіями. Оно старается *понять* эти явленія, усмотрѣть въ нихъ то, чего не даетъ непосредственный опытъ, открыть законы и причины явленій. Этого оно достигаетъ не иначе, какъ путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ причинамъ. Но если и въ области эмпирии нашъ умъ путемъ умозаключенія можетъ восходить отъ того, что дано въ ощущеніяхъ, къ тому, что въ нихъ непосредственно не дано, то отъ чего подобнымъ же путемъ мы не можемъ идти и дальше къ познанію не данной въ ощущеніяхъ сущности вещей? Если явленія слухать выраженіемъ сущаго въ эмпирической дѣйствительности, то отъ чего по явленіямъ мы не можемъ умозаключать о сущности являющагося и ее познавать? Если мы пристальнѣе взглянемъ на дѣйствительный характеръ эмпирическаго познанія, то придемъ къ убѣжденію, что и въ немъ, какъ бы ни отрицивалась позитивная философія отъ сущности вещей, на самомъ дѣлѣ стремимся не къ чему иному, какъ къ познанію этой сущности. Какъ скоро эмпирическое познаніе не удовлетворяется простыми ощущеніями и нагляднымъ познаніемъ явленій, какъ они даны въ природѣ, оно неминуемо идетъ *за явленія*, къ ихъ сущности. Возьмемъ самый простой фактъ. Когда мы говоримъ, что звукъ, нами слышимый, обуславливается организаціею нашего слуховаго органа, есть субъективный феноменъ, а на самомъ дѣлѣ есть колебаніе волнъ воздуха, что вкусъ есть субъективное наше ощущеніе, а въ дѣйствительности есть только химическое различіе тѣлъ, то что же мы выражаемъ этимъ, какъ не отличеніе вещей, какъ онѣ на самомъ дѣлѣ суть, отъ того, какъ онѣ намъ кажутся,— различеніе феномена отъ сущности? Правда, намъ могутъ ска-

затѣ, что дрожаніе воздуха, и колебаніе волнъ воздуха, и различіе химическихъ элементовъ суть также явленія, только лещація такъ-сказать за явленіями, и что поэтому здѣсь мы опять познаемъ только явленія, а не сущность вещей. Положимъ. Но во всякомъ случаѣ мы должны согласиться, что угадавши за непосредственными явленіями другія явленія, какъ ихъ условія, мы стали ближе къ сущности вещей, къ ихъ подлинному, а не феноменальному только бытію, чѣмъ прежде. Въ виду возможности такого приближенія, почему же для разума невозможно дальнѣйшій шагъ—стремленіе и за этими первичными такъ-сказать явленіями искать того, чего явленія онѣ составляютъ? ⁴³⁾ Но воль скоро, даже руководствуясь однимъ опытомъ и практикуя эмпирической методъ, никто не въ правѣ утверждать непознаваемость сущности вещей, но не тѣмъ ли ошибочнѣе должно представляться отрицаніе познаваемости сущности вещей съ точки зрѣнія, не столь узкой и односторонней въ гносеологическомъ отношеніи? Разъ возможно познаніе сущности вещей, становится возможнымъ познаніе ихъ первичныхъ и конечныхъ причинъ. А что же такое это познаніе, какъ не путь и не одно изъ средствъ познанія абсолютнаго существа?

Нѣтъ затѣмъ никакой рациональной возможности даже съ точки зрѣнія Спенсера положить такія границы между познаваемымъ и непознаваемымъ, чтобы познаваемое познавалось отдѣльно и независимо отъ непознаваемаго. Самъ онъ съ полной рѣшительностью высказывается въ пользу мысли, что существованіе и дѣйствіе въ мірѣ относительныхъ силъ необходимо предполагаетъ собою бытіе и дѣйствіе силы безотносительной. Все существующее во всемірной и всѣхъ явленія, въ ней происходяція, по признанію Спенсера же суть обнаруженіе этой силы ⁴⁴⁾. Вместе съ этимъ онъ справедливо утверждаетъ, что представленіе объ этой силѣ до такой степени сродно человѣческому духу, что никакое усиліе человеческого ума не въ состояніи подавить его ⁴⁵⁾. Эта абсолютная сила по Спенсеру не есть лишь продуктъ на-

⁴³⁾ Стран. 203--205 въ 4 кн. журнала: *Вѣра и Разумъ* за 1884 г. (статья В. Д. Кудравцева).

⁴⁴⁾ Стран. 108, 116, 121, 123 и др. въ цитованной книгѣ.

⁴⁵⁾ Стран. 247 тамъ же.

ней мысли, не существующій независимо отъ нея, не есть нѣчто реальное, т.-е. существующее въ дѣйствительности ⁴⁶⁾). Все это прекрасно; и подъ этими словами замѣчательнаго англійскаго мыслителя подписался бы всякій теистъ, т.-е. признающій божество личнымъ всеовершеннымъ духомъ, создавшимъ міръ и промышляющимъ о немъ. Выказывая столь здравыя сужденія, въ правѣ-ли Спенсеръ провозглашать *безусловную* непознаваемость божества? Вѣдь нѣтъ *ничего* неразумнаго и неосновательнаго въ томъ, чтобы по произведенію судить о виновникѣ его. Такъ или иначе, но природа и свойства послѣдняго непременно должны отразиться въ его произведеніи для нашего изслѣдующаго и познающаго ума. Оспаривать это было бы чисто-сизиевымъ трудомъ. Пусть въ данномъ случаѣ виновникомъ произведенія является бытіе безусловное, все-таки и въ условномъ бытіи должны непременно въ известной степени отразиться свойства перваго. Значить; изучая міръ, взятый въ доступныхъ для насъ предѣлахъ его, мы вмѣстѣ съ этимъ имѣемъ возможность до известной степени познавать и божество, вызвавшее міръ къ бытію своей премудро-всемогушей силою и направляющаго его къ установленной для него цѣли. Познаваемое не только не отдѣляется отъ непознаваемаго непроходимой пропастью, а напротивъ—познаваемое ведетъ къ познанію непознаннаго, идея котораго неотдѣлима отъ нашего разума. Нѣкоторый образчикъ такого отношенія къ дѣлу даетъ самъ Спенсеръ и чрезъ то болѣе и болѣе подрываетъ свою собственную мысль о рѣшительной непознаваемости божества для нашего разума. Такъ, Спенсеръ усвоитъ бсотносительной силѣ не только вездѣ присутствіе, всемогущество и т. под., но и разумность своего рода ⁴⁷⁾). Что бы ни говорилъ Спенсеръ, но на взглядъ всякаго безпристрастнаго и размышляющаго человѣка онъ уже чрезъ это одно самъ зачеркиваетъ свою мысль о рѣшительной непознаваемости божества для нашего *разума*, мысль, столь увлекшую графа Толстаго и *большинство* нашей некритичной интеллигенціи.

Между тѣмъ, не на эти только вопіющія непослѣдовательности Спенсера мы въ состояніи указать, какъ на доказательство

⁴⁶⁾ Стран. 96 и др.

⁴⁷⁾ Стран. 133 тамъ же.

вѣсмерности и несостоятельности ученія о рѣшительной непознаваемости божества. Кромѣ уже указанныхъ самопротиворѣчій его, свидѣтельствующихъ о крайней неилософичности разсматриваемой доктрины, мы имѣемъ въ запасѣ фактъ, на который критики позитивизма не обратили своего вниманія и который расшатываетъ всю позитивную теорію вообще. Позитивизмъ устраняетъ рѣшеніе вопроса объ абсолютномъ существѣ, какъ бесплодное, недостижимое, предоставляя каждому думать объ этомъ по своему крайнему разумѣнію. „Пусть каждый думаетъ объ этомъ, какъ хочетъ“, говоритъ Литтре ⁴⁸⁾. Позитивизмъ вообще и въ частности Спенсеръ признаетъ *одинаково* несостоятельными и теизмъ, признающій личнаго Бога и Его живое дѣятельное отношеніе къ міру, и деизмъ, признающій личнаго Бога, но отрицающій промышленіе Его о мірѣ, и пантеизмъ, отрицающій личныя свойства божества и отождествляющій его съ міромъ, и дуализмъ, признающій два абсолютныхъ бытія: духовное и матеріальное, и матеріализмъ, мыслящій абсолютное, какъ нечто матеріальное. Но чтѣ же оказывается на самомъ дѣлѣ? Легко предугадать: вѣдь невозможно отказаться отъ законовъ человѣческой мысли и отъ того или иного удовлетворенія коренной потребности человѣческаго духа. Поэтому и позитивисты, на основаніи одностороннихъ своихъ гносеологическихъ воззрѣній толкующіе о рѣшительной непознаваемости абсолютнаго, въ дѣйствительности рѣшаютъ вопросъ о немъ и это рѣшеніе высказываютъ то прямо, то не прямо, считая каждый свое рѣшеніе за *единственно-удовлетворительное съ рациональной точки зрѣнія*. Среди крупныхъ представителей и извѣстныхъ послѣдователей позитивнаго ученія мы встрѣчаемъ сторонниковъ и защитниковъ и теизма, и деизма, и пантеизма, и дуализма, и матеріализма. Такъ какъ это обстоятельство въ высшей степени важно, то мы вынуждаемся во избѣжаніе возможныхъ упрековъ въ невѣрной передачѣ дѣла подтвердить наши слова неоспоримыми фактическими данными.

Едва ли кто-нибудь рѣшится отвергать, что Карпентеръ, прославившійся многими замѣчательными открытіями и изслѣдованіями въ области естествознанія, припыкаетъ въ из-

⁴⁸⁾ Стран. 33 въ сочиненіи: *Paroles de philosophie positive*.

вѣстномъ отношеніи къ позитивной школѣ. Между тѣмъ, онъ отнюдь не ограничивается простымъ признаніемъ *бытія* какой-то безотносительной непознаваемой Силы. Напротивъ, во имя извѣстныхъ рациональныхъ требованій онъ мыслить эту силу, какъ безконечно-совершенное личное существо. Карпентеръ, какъ серьезный и послѣдовательный мыслитель, не останавливается и на этомъ. По его трезвому взгляду, Высочайшее существо есть Творецъ и Промыслитель вселенной. „Я считаю, говоритъ онъ, *нерациональною* и *ненаучною* какъ мысль о томъ, будто бы въ человѣкѣ нѣтъ мѣста для сознающаго духа, такъ и ту мысль, будто бы въ природѣ нѣтъ мѣста для Бога, Который творить, сохраняетъ и направляетъ естественныя силы по Своей волѣ“⁴⁹⁾. Но если Карпентеръ теистъ, то вотъ и дѣйствъ изъ несомнѣнныхъ позитивистовъ.

Таковъ авторъ извѣстнаго русскаго произведенія: *Мысли о социальной наукѣ будущаго*, подписавшійся инициалами: П. Л., но хорошо знакомый по своимъ произведеніямъ каждому изъ интеллигентныхъ читателей. „Чѣмъ человѣкъ сознательнѣе относится къ себѣ и къ окружающей природѣ, говоритъ онъ, тѣмъ болѣе разсѣивается мракъ его души и тѣмъ съ большей ясностью выступаетъ въ немъ наружу идея о Высшемъ существѣ“. Но какъ же нужно представлять отношеніе Бога къ міру? На этотъ вопросъ даетъ отвѣтъ въ указанной книгѣ слѣдующая тирада: „Въ настоящее время успѣхами естествознанія доведено до полной вѣроятности, что весь видимый для насъ міръ сложился вслѣдствіе общаго движенія естества послѣдовательнымъ сосредоточеніемъ и разчлененіемъ, интегрированіемъ и дифференцированіемъ силы въ безконечно-громадные періоды времени. Геологія пришла къ тѣмъ же результатамъ по отношенію къ образованію нашей планеты. Наконецъ, новѣйшія изысканія относительно развитія органической жизни на землѣ доказали, что и развитіе организмовъ есть лишь продолженіе развитія

⁴⁹⁾ См. его статью: *Сила въ природѣ*, помѣщенную въ *Quarterly Review* за 1880 годъ. Пользуемся случаемъ для выраженія признательности почтенному издателю *Русскаго Богатства* за переводъ и печатаніе 2-го тома Карпентерова труда: *Основанія физиологіи ума*. Переводъ и изданіе *подобныя* трудовъ дѣлаетъ честь Л. Е. Оболенскому.

мироздаѳія. На этой связи послѣдующихъ явленій съ предыдущими, на этомъ восхожденіи къ началу всѣхъ началъ и основана познаваемая нами причинная связь между явленіями. Неразрывность этой связи, послѣдовательность въ развитіи міроздаѳія свидѣтельствуютъ ли о меньшемъ могуществѣ, о меньшей разумности *Творца*, чѣмъ еслибы міроздаѳіе было результатомъ различныхъ отрывочныхъ актовъ созданія? На этотъ вопросъ можетъ быть лишь одинъ отвѣтъ. Съ признаніемъ разъ навсегда этой истины само собою уже устраняется всякое противорѣчіе между наукою и вѣрою въ высшее разумное Существо. Напротивъ, чѣмъ полнѣе, многостороннѣе и тѣснѣе наука будетъ представлять причинную связь, тѣмъ болѣе она будетъ возвышать въ нашемъ сознаніи идею, лежащую въ основаніи міроздаѳія, тѣмъ выше будутъ представляться намъ совершенства Создателя, вложившаго въ него эту идею. Наука въ такомъ случаѣ будетъ составлять лишь специализацію вѣры въ высшее Существо“⁵⁰⁾. Легко видѣть, что авторъ, допуская лишь одно сотвореніе Богомъ „естества“ и снабженіе его извѣстными силами и законами, стоитъ неоспоримо на чисто-деистической точкѣ зрѣнія.

Обращаясь къ представителямъ пантеистическаго взгляда на абсолютное бытіе, мы въ ряду ихъ находимъ графа Л. Н. Толстаго. Мы не забываемъ того, что одни изслѣдователи относятъ этого отечественнаго поклонника позитивизма къ деистамъ⁵¹⁾, а другіе находятъ, будто бы онъ предложилъ какой-то *новый* взглядъ на безконечное⁵²⁾. Несмотря на это, мы не находимъ *достаточныхъ* основаній отречься отъ раньше высказаннаго нами пониманія „философіи“ графа Толстаго. При этомъ считаемъ не лишнимъ указать на то, что наше воззрѣніе подкрѣпляется авторитетными взглядами извѣстнаго знатока философіи и выдающагося мыслителя—херсонскаго архіепископа преосвященнаго Ниланора⁵³⁾ и специалиста по изученію философіи А. К. Вол-

⁵⁰⁾ Стран. 787.

⁵¹⁾ А. А. Козловъ въ статьѣ о религіи Толстаго (стр. 220 въ 3 № *Философ. Трехмѣсячника*, за 1886 годъ).

⁵²⁾ Л. Е. Оболенскій въ статьѣ: Основныя начала философіи Льва Толстаго (стр. 165 въ сент. кн. *Русскаго Богатства*, за 1886 годъ).

⁵³⁾ Стран. 4, въ 5—6 кн. *Правосл. Обозрѣнія*, за 1886 годъ.

кова⁵⁴⁾. Однихъ заставляеть впадать въ ошибку невольное незнакомство со *всьми* таинственными произведеніями графа Толстаго, какъ это слѣдуетъ сказать объ А. А. Козловѣ, а другіе показываютъ ошибку по какимъ-то совершенно-инымъ причинамъ, если не предположимъ крайняго непониманія дѣла⁵⁵⁾. Какъ ни безсвязно и ни афористично большею частью излагаетъ графъ Толстой свои „философія“ идеи, тѣмъ не менѣе все-таки есть достаточная возможность опредѣлить, пантеистически или нѣтъ понимаетъ онъ безконечное бытіе? Еслибы и было доказано, — чего однако нѣтъ въ дѣйствительности, что отрицаніе личности въ абсолютномъ бытіи не есть характеристическая принадлежность пантеизма, все-таки и помимо отрицанія Толстымъ лич-

⁵⁴⁾ Стран. 428 въ авг. кн. *Православнаго Собесѣдника*, за 1886 годъ.

⁵⁵⁾ Съ этой стороны загадочною мы не можемъ не находить и замѣтки относительно нашей брошюры: *Христіанство въ его отношеніи къ философіи и наукѣ* въ сент. кн. *Русск. Богатства* за 1886 г. Библиографъ говоритъ по *нашему* адресу слѣдующее: „почтенный авторъ дѣлаетъ нѣсколько гипотезъ для естественнаго объясненія чудесъ и даже воскресенія І. Христа. Большая начитанность въ естественно-научныхъ сочиненіяхъ позволяетъ автору строить иногда очень остроумныя гипотезы. Однако мы думаемъ, что защита съ этой стороны не можетъ ничего прибавить къ величію основныхъ моральныхъ христіанскихъ истинъ: задачей нашего времени должно-быть именно выясненіе этихъ истинъ, часто игнорируемыхъ, забываемыхъ, непонимаемыхъ или искажаемыхъ даже защитниками метафизической стороны христіанства“ (стр. 195—196). Конечно журналу дѣлаетъ особенную честь то, что онъ обращаетъ вниманіе на произведенія духовной литературы, систематически игнорируемыя тагъ-называемой свѣтской печатью, конечно по самымъ неблаговиднымъ причинамъ... Однако, даже въ отношеніи къ своимъ посланнымъ трудамъ мы желали бы не похвалъ, а благороднаго и справедливаго отношенія къ ихъ мыслямъ. Что касается до замѣтки *Русск. Богатства* по поводу нашей брошюры, то она вызываетъ неизбежно рядъ слѣдующихъ недоумѣнныхъ вопросовъ: 1) если библиографъ читалъ нашу брошюру, то почему же онъ не увидѣлъ, что мы не допускаемъ совершенія чудесъ безъ дѣйствія прѣмудро-всемогущей силы *Промыслителя* міра? 2) Какимъ образомъ у него возникла мысль, будто защищая метафизическую сторону христіанства, кто-либо разсчитывалъ и разсчитываетъ прибавить что-нибудь къ величію христіански-нравственныхъ истинъ? 3) Почему библиографъ несправился съ тѣмъ, что говорить въ статьѣ о Толстомъ въ той же книжкѣ *Русск. Богатства* Л. Е. Оболенскій касательно значенія для человѣка метафизическихъ вопросовъ и ихъ связи съ моральными вопросами (стр. 129—181, 148 и др.). Рекомендуемъ библиографу серьезнѣе рѣшить эти вопросы...

ности въ Богъ есть данныя, свидѣтельствующія объ его чисто-пантеистическомъ воззрѣніи на безконечное. Никто изъ понимающихъ дѣло не станетъ спорить противъ того, что съ пантеистической точки зрѣнія божество и міръ, хотя и рассматриваются съ разныхъ точекъ зрѣнія, въ сущности одно и то же. Между тѣмъ, графъ Толстой такъ именно и смотритъ на дѣло. Что касается человѣка и его жизни, то и они по взгляду этого писателя суть не иное что, какъ необходимое обнаруженіе безконечнаго и его нераздѣльный моментъ. Чтò же это, какъ не чисто-пантеистическій взглядъ? Если по взгляду Толстаго жизнь есть все это, только будучи взята въ ея цѣльномъ синтезѣ, а не въ уродливыхъ временныхъ формахъ, то это обстоятельство, насколько не препятствуя ему быть пантеистомъ и свидѣтельствуя о позавимствованіи имъ этого взгляда у Гегеля, говорить только о томъ, что пантеизмъ, будучи не въ состояніи съ своей одной-сторонней точки зрѣнія объяснить уродливыя явленія жизни, необходимо вынуждается быть *непослѣдовательнымъ* и чрезъ то подкапывается самъ подъ себя. Коль скоро замѣтили бы намъ, что и материалистъ можетъ рассматривать жизнь, какъ неизбежное проявленіе своего абсолютнаго и какъ роковой моментъ его то для отраженія такого замѣчанія намъ достаточно указать уже на то одно, что Толстой мыслить свое безконечное скорѣе идеалистически, а ужъ вовсе не материалистически: онъ не разъ замѣчаетъ въ своихъ „богословско-философскихъ“ произведеніяхъ, что человѣкъ есть смыслъ безконечнаго по духу, а не плоти. Въ этомъ отличіе и *преимущество* Толстаго предъ Спенсеромъ, который, какъ увидимъ, тяготеетъ къ материализму.

Являясь, такимъ образомъ, не деистомъ, а пантеистомъ, Л. Н. Толстой не придумалъ ничего оригинальнаго въ хорошемъ смыслѣ этого слова, какъ бы ни увѣрялъ восторженный его панегиристъ, Л. Е. Оболенскій, будто бы Толстой въ философскомъ отношеніи „совершилъ новый гениальный шагъ“, превзошелъ самаго Бента, сдѣлалъ нечто такое, выше чего едва-ли философія можетъ совершить и т. под. ⁵⁶⁾. На самомъ же дѣлѣ, какъ это отчасти мы и видѣли, Л. Н. Толстой ничего новаго не сказалъ,

⁵⁶⁾ Стр. 154, 164—165 и др. тамъ же.

оставаясь самымъ зауряднымъ пантеистомъ, даже не нашедшимся подлежаще выяснитъ и органически связать одно съ другою свои пантеистическія идеи... Вся новизна его „философіи“—въ томъ, что онъ совершилъ *хурьезное* соединеніе несоединимаго и взаимно другъ друга отрицающаго: позитивнаго воззрѣнія на совершенную непознаваемость божества и пантеистическаго пониманія безконечнаго. Однако, и это сдѣлано по подражанію позитивистамъ же... Или новизна „философіи“ Толстаго въ томъ, что онъ открылъ *новый* источникъ познанаія абсолютнаго? Дѣйствительно Л. Е. Оболенскій особенно восхищается этимъ открытіемъ и признаетъ его наиболее гениальнымъ изъ всѣхъ открытій Толстаго въ этомъ родѣ. Въ дѣйствительности же это открытіе окончательно убѣждаетъ въ томъ, что Л. Н. Толстой *хочетъ* и *можетъ* лишь *оригинальничать* въ незавидномъ смыслѣ этого слова и чрезъ то вызываетъ въ однихъ искренній смѣхъ, а другихъ—горькое сожалѣніе... Не имѣя *здѣсь* ни возможности, ни надобности обстоятельно оцѣнивать открытіе Толстаго, замѣтимъ о немъ хоть слѣдующее: объявляя жизнь новымъ и единственно-подходящимъ органомъ или способомъ познанаія безконечнаго, Л. Н. Толстой основывается на томъ соображеніи, что жизнь *шире и выше* разума, который есть лишь ея *продуктъ*, а не иное нѣчто⁵⁷⁾. Прежде всего, здѣсь бросается въ глаза слѣдующая *непостижимая* странность: ужъ если при избраніи органа или способа познанаія безконечнаго исходить изъ понятія о широтѣ и высотѣ, то слѣдовало бы избрать таковымъ не жизнь, а бытіе. Что бытіе шире жизни, вообще этого оспаривать нѣтъ логической возможности. Что бытіе даже выше жизни,—этого отвергнуть тоже никакъ нельзя, но конечно съ той точки зрѣнія, каковая *обязательна* для Толстаго и его восторженныхъ единомышленниковъ... Затѣмъ, если по взгляду нашего якобы „гениальнаго философа“, не всякая и человѣческая жизнь пригодна быть органомъ или способомъ познанаія безконечнаго, то вѣдь прежде чѣмъ жизнью познать безконечное, необходимо раньше имѣть изъ другаго источника, именно *изъ разума*, ясное понятіе о без-

⁵⁷⁾ Стран. 186 и 169 тамъ же, мы нарочито цитуемъ по статьѣ Л. Е. Оболенскаго.

конечномъ: въ противномъ случаѣ *немыслимо* откуда-либо узнать, какую именно нужно *вести* жизнь, чтобы она могла служить средствомъ къ постиженію безконечнаго. Жизнь другихъ не въ состояніи ничего сказать намъ въ этомъ отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы находить жизнь однихъ пригодною для познанія абсолютнаго, а жизнь другихъ непригодною, уже напередъ нужно имѣть изъ разума ясное понятіе о безконечномъ: ни чувство, ни воля не могутъ давать этого, какъ силы не познающія... Коль скоро же Толстой отрицаетъ возможность для разума познавать безконечное и „страстно отрицаетъ вторженіе разумныхъ опредѣленій въ области безконечнаго“⁵⁸⁾, то ему не остается ничего другаго какъ *безразлично* смотрѣть на жизнь собственную и другихъ, какова бы она не была по своимъ внутреннимъ качествамъ. Въдѣ нельзя же ограничиваться просто тѣмъ, что имѣешь идею безконечнаго. Нужно такъ или иначе вложить въ эту идею *строгую-опредѣленное* содержаніе, и только тогда *можно и должно* вводить эту идею въ нашу жизнь, т. е. сообразовать съ нею эту жизнь. Къ неопредѣленной же и распутывающейся идеѣ безконечнаго нельзя органически привязать не только извѣстнаго образа нашей жизни, но и *никакого* моральнаго правила вопреки *всѣмъ* то голословнымъ, то невообразимо-туманнымъ увѣреніямъ Л. Н. Толстаго и его восторженнаго защитника Л. Е. Оболенскаго.... Такимъ образомъ новый органъ или способъ познанія безконечнаго, будучи несомнѣнно открытъ Толстымъ, оказывается неизбежно нуждающимся въ специально-познавательной работѣ янаго органа познанія разума. Не значить-ли это, что разумъ во всякомъ случаѣ единственный органъ познанія безконечнаго? Средствами же къ этому познанію служатъ присущія разуму идеи, внутренней и внѣшней *ощущѣ* и божественное откровеніе. Что касается до образа нашей жизни, то онъ не есть и не можетъ быть органомъ *познанія* безконечнаго. Тотъ или другой образъ жизни можетъ благоприятствовать или неблагоприятствовать разуму въ дѣлѣ прогрессивнаго познанія Высшаго существа, но не болѣе. Итакъ, гдѣ Толстой захотѣлъ блеснуть оригинальностью, тамъ получилась не болѣе, какъ забавная для однихъ, а для другихъ прискорбная химера....

⁵⁸⁾ Стр. 165—166 тамъ же.

Изъ среды позитивистовъ является представителемъ дуализма Джонъ Стюартъ Милль. Нѣтъ никакой надобности доказывать, что этотъ знаменитый англійскій мыслитель примыкаетъ къ дуалистическому направленію: онъ не только не скрываетъ этого, но съ достойною для многихъ позитивистовъ откровенностью высказываетъ свои симпатіи къ дуалистическому ученію и своимъ дуалистическія идеи. По его воззрѣнію древніе персы болѣе другихъ правильно изъясняли явленія міровой жизни, выходя изъ представленія о двухъ началахъ, вызвавшихъ міръ къ бытію и дѣйствующихъ въ немъ. Что касается до того, какъ изъясняется самъ Милль явленія міровой жизни, то это изъясненіе состоитъ въ слѣдующемъ: по мнѣнію Милля, рядомъ съ Богомъ отъ вѣчности существуетъ матерія съ присущей ей силою Богъ не есть по нему Творецъ міра, а лишь образователь. Изъ ограниченности Бога и изъ совѣчнаго ему бытія матеріи съ присущей ей силою Милль изъясняетъ и существованіе въ мірѣ разныхъ нестроений и вообще зла⁶⁰). Но если въ средѣ позитивистовъ нашелся человекъ, усвоившій себѣ столь противное требованіямъ и законамъ нашего мышленія міровоззрѣніе, каковъ дуализмъ, то нѣтъ надобности доказывать, что среди позитивистовъ, начиная съ Огюста Конта, встрѣчается наибольшее число примыкающихъ такъ или иначе къ матеріализму: между позитивизмомъ и матеріализмомъ очень много точекъ соприкосновенія... Для насъ важнѣе всего указать на то, что самъ Спенсеръ примыкаетъ сюда же.

Въ основу своего міровоззрѣнія онъ полагаетъ понятія вещества, движенія и силы и пытается, выходя изъ нихъ, изъяснить явленія жизни, духа и общества⁶¹). Какъ бы ни протестовалъ Спенсеръ противъ зачисленія его въ ряды матеріалистовъ, онъ все-таки остается однимъ изъ нихъ, хотя и свободнымъ отъ наиболѣе грубыхъ крайностей своихъ собратьевъ по міровоззрѣнію. Въ самомъ дѣлѣ коль скоро совершенно непознаваема сущность

⁶⁰) Желающимъ обстоятельнѣе ознакомиться съ изложеніемъ ученія Милля на русскомъ языкѣ и съ критикою его мы можемъ указать книгу о. Городецкаго: *Религіозно-философ. воззрѣнія Дж. Ст. Милля и ихъ отношенія къ христіанству* (Спб. 1881 г.).

⁶¹) Стран. 239—240 въ цитованномъ сочиненіи.

вещей и тому подобные предметы и коль скоро нѣтъ основаній въ предпочтенію материалистическаго начала предъ спиритуалистическимъ, то нѣтъ никакихъ ревоновъ и дѣлать то, что дѣлаетъ Спенсеръ. Какъ бы утонченно онъ ни понималъ матерію, движеніе и силу, все-таки они остаются тѣмъ, чѣмъ ихъ необходимо мыслить всякій отчетливый и послѣдовательный умъ. Пусть Спенсеръ утверждаетъ, что матерія, сила и движеніе у него суть лишь *символы* невѣдомыхъ реальностей, и это нисколько не мѣшаетъ зачислять его въ ряды по крайней мѣрѣ утонченныкъ материалистовъ. Вѣдь и данные символы избираются не случайно и не напрасно: ими стремятся намекнуть на извѣстную строго-опредѣленную мысль о предметѣ, а не на какую бы то ни было. Еслибы Спенсеръ иначе представлялъ сущность дѣла, а не материалистически, онъ прибѣгъ бы къ совершенно инымъ символамъ. Итакъ оказывается, что Спенсеръ, объявивши непознаваемость сущности вещей и тому подобнаго и признавши одинаково несостоятельными материализмъ, пантеизмъ и теизмъ, самъ же зачеркнулъ все написанное имъ объ этомъ, своимъ конечно не безпричиннымъ переходомъ на сторону материализма. При этомъ замѣчательно то, что этотъ англійскій мыслитель, котораго переводчикъ его сочиненія на русскій языкъ г. Алексѣевъ величаетъ „гордостью и красотою человечества, великимъ мыслителемъ“ и т. п. ⁶¹⁾, является сторонникомъ метафизической доктрины *самой низкой цѣнности*, воюя въ то же время противъ теизма, который знатоки философіи и вообще способные къ серьезному философскому мышленію люди справедливо считаютъ единственною здоровою философіей. „Для философіи, справедливо говорить г. Лопатинъ, нѣтъ выбора: она или разъ навсегда откажется отъ идеи объ абсолютномъ, что невозможно, или она *должна* прійти къ теизму, какъ къ прочной и неизмѣнной истинѣ“ ⁶²⁾. Сравнительно съ теизмомъ въ особенности материализмъ есть такъ сказать младенческій лепетъ философскаго сознанія. Извѣстный мыслитель Ланге находитъ даже несправедливымъ признавать материализмъ философіею по причинѣ его явной не состоятельности и нелѣпости. „Материализмъ, говоритъ онъ, не

⁶¹⁾ Стр. 1 въ предисловіи къ сочиненію Спенсера: *Основныя начала* (1886 г.).

⁶²⁾ Стран. 112 въ 1 кн. *Правосл. Обзор.* за 1886 годъ.

есть болѣе филосоіа“⁶³⁾. Въ религіозной области матеріализму соответствуетъ фетишизмъ, какъ самая низшая и грубая форма религіознаго сознанія. Впрочемъ сравнивая ихъ со стороны *принципіальной*, мы должны отдать фетишизму преимущество предъ матеріализмомъ: первый несравненно раціональнѣе послѣдняго. Нельзя поэтому не радоваться, что и у насъ при столь сильномъ распространеніи механическаго или матеріалистическаго міровоззрѣнія болѣе просвѣщенные люди именно такъ и смотрятъ на дѣло. „Мы должны сказать, говоритъ Б. Н. Чичеринъ, что *дикарь*, олицетворяющій явленія природы, по *любви* пониманія стоитъ гораздо выше *ученаю* матеріалиста, который ничего не видитъ въ мірѣ, кромѣ матеріи и механическихъ законовъ“⁶⁴⁾. Какъ бы ни показалось это обиднымъ для Спенсера и его многочисленныхъ поклонниковъ,—и онъ стоитъ ниже такого дикаря, поскольку является матеріалистомъ.

Итакъ оказывается, что позитивисты не только путаются и противорѣчатъ себѣ самимъ въ своихъ доказательствахъ совершенной непознаваемости абсолютнаго, но и собственнымъ міровоззрѣніемъ свидѣтельствуютъ принадлежность свою къ той или другой метафизической доктринѣ, какъ они ни издѣваются надъ метафизикою и ея приверженцами. Непознаваемое оказывается не только познаваемымъ, но и *познаемымъ* въ известной степени, хотя у большинства позитивистовъ и очень нераціонально, каковое большинство составляютъ деисты, пантеисты, дуалисты и въ особенности матеріалисты. Средства и пути къ познанию абсолютнаго, на *словахъ* всячески осуждаемые и забраковываемые, на дѣлѣ употребляются позитивистами охотно, хотя далеко не всѣми съ надлежащей умѣlostію. Объявляя, будто бы виѣшній опытъ служить и долженъ служить единственнымъ способомъ и средствомъ къ познанию, позитивисты тѣмъ не менѣе путемъ чисто-раціональнаго отвлеченнаго мышленія создаютъ или усвояютъ то тѣ, то другія воззрѣнія на абсолютное и на отношеніе Его къ условному. Этимъ самымъ очевидно они свидѣтельствуютъ, что эмпирическое познаніе вовсе не есть единственный способъ познанія и что путь раціональнаго познанія не только возмо-

⁶³⁾ Стран. 184 во 2 т. сочиненія: *Исторія матеріализма* (руссг. перев.).

⁶⁴⁾ Стран. 116 въ книгѣ: *Наука и религія*.

женъ, но и единственно надеженъ въ потребныхъ случаяхъ. Еслибы кто-нибудь вообразилъ, что по крайней мѣрѣ Спенсеръ опытнымъ путемъ дошелъ до своихъ понятій о неуничтожаемости матеріи, о вѣчности движенія и о постоянствѣ силы, тотъ этимыъ показалъ бы, что онъ не имѣеть ни малѣйшаго понятія ни объ опытномъ познаніи, ни о возможныхъ результатахъ его.

Опытная наука не имѣеть дѣла съ матеріей: ея изслѣдованію подлежатъ предметы и явленія матеріальнаго міра, матерія не есть эти предметы и явленія, а то, что лежитъ за ними. Матерія—*разумомъ предполагаемый* субстратъ матеріальныхъ предметовъ и явленій. Равнымъ образомъ путемъ эмпирическимъ нѣтъ *никакой* возможности дойти до мысли неуничтожаемости матеріи. Количества матеріи въ мірѣ никто не взвѣшивалъ и не могъ взвѣшивать. Опытнымъ путемъ узнать, что никогда и нигдѣ во вселенной не уничтожалась ни одна матеріальная частица, также никому не удавалось и не можетъ удасться. Нельзя опытнымъ путемъ доказать и того, что никакой новой матеріи *не приходится* во вселенной. Это не богѣе, какъ разумомъ допускаемая гипотеза, какъ и мысль объ неуничтожаемости матеріи. Выдавать ихъ за аксіому странно было бы. Возьмемъ хотя вопросъ о нетвореніи новой матеріи. „Многіе изъ нашихъ современниковъ, говоритъ Навиль, выдаютъ эту мысль за аксіому, но они заблуждаются. Результатомъ творенія матеріи *были* предѣловъ нашего опыта было бы,—если законъ тяготѣнія есть всеобщій или универсальный законъ,—модифицировать движеніе вселенной. Но такъ какъ это движеніе намъ неизвѣстно во *всей* своей полнотѣ, то слѣдуетъ сказать тоже самое и о его возможныхъ модификаціяхъ“ ⁶⁵). Тоже самое нужно сказать и касательно ученія о неуничтожаемости матеріи. Оно можетъ быть допускаемо не богѣе, какъ гипотеза и то подъ условіемъ извѣстнаго рода. Тамъ богѣе рѣчь о вѣчности матеріи не есть что-либо внутреннее и добытое путемъ эмпирическимъ. Великій понимаетъ, что самыя слова: *вѣчный* и *опытное наблюденіе* взаимно исключаютъ другъ друга. Ученіе о вѣчности матеріи есть чисто-метафизическая доктрина, создававшаяся такъ же, какъ создаются всѣ мета-

⁶⁵) Стран. 101—102 въ книгѣ: *Ложка гипотезы* (въ 1882 г.).

физическія положенія, но только самая несостоятельная изъ всѣхъ ихъ. Точно также и понятіе о непрерывномъ или вѣчномъ движеніи не есть и не можетъ быть дано путемъ эмпирическаго наблюденія. Это послѣднее свидѣтельствуетъ о совершенно противоположномъ. Всякое движеніе, наблюдаемое опытно, начинается отъ толчка и постоянно задерживается препятствіями. Извѣстно ученіе объ этомъ механики. Законы движенія указаны еще Ньютономъ, и дальшія опытные наблюденія лишь подтверждаютъ ихъ. Разсматриваемое въ его существѣ, т. е. какъ чисто-метафизическое положеніе, ученіе о вѣчности движенія самое несостоятельное, какъ и ученіе о вѣчности матеріи. Понятія движенія и вѣчности—взаимноисключающія понятія. Движеніе необходимо предполагаетъ перемѣну мѣста, движущееся тѣло и т. д. что все это несомнѣнно съ понятіемъ вѣчности, исключающей пространственность, временность, матеріальность.... Нужно ли доказывать, что и ученіе о постоянствѣ силы отнюдь не есть результатъ опытнаго наблюденія? Опытная наука не знаетъ да и не можетъ знать даже того, что такое сила? Наиболее осторожные и безпристрастные представители опытной науки мыслятъ подъ силою не болѣе какъ загадочную причину движенія вещей. Это такъ и должно быть съ точки зрѣнія эмпирическаго знанія. Не зная, что такое сила, представители опытной науки не въ правѣ говорить уже по этому одному и о постоянствѣ силы въ томъ смыслѣ, въ какомъ говоритъ Спенсеръ. Ученіе о постоянствѣ силы есть чисто-метафизическая гипотеза, но отнюдь не опытнымъ путемъ добытая аксіома. Разсматриваемое въ качествѣ метафизической гипотезы, оно представляется крайне шаткимъ и даже несостоятельнымъ. Когда физикъ говоритъ намъ, что количество теплоты, нагрѣвающее фунтъ воды въ 0° на 1° можетъ быть превращено въ такое количество механической работы, какая нужна на поднятіе 1367 фунтовъ на одинъ фунтъ, то конечно не о чемъ спорить, если при этомъ имѣется въ виду только сообщить одинъ фактъ. Нечего спорить и противъ той мысли, что одна форма силы вызываетъ въ тѣлахъ смотря по условіямъ другія формы силы. Совсѣмъ другое дѣло, когда выдаютъ превращеніе одной силы въ другую, какъ иѣчто логически возможное и даже необходимое. Допустить превращеніе одной какой-нибудь силы во многія другія силы невозможно.

Сила не есть что-либо само по себѣ существующее: ея обозначается степень напряженія дѣятельности или состояніе какого-нибудь предмета. И какъ дѣятельность или состояніе немислимы безъ того, что дѣятельно, или что находится въ извѣстномъ состояніи, такъ точно и сила немислима безъ того, что имѣетъ ее. Говорить, будто бы сила можетъ переходить въ другое тѣло и тутъ превращаться въ какую-нибудь другую форму силы, значить тоже самое, еслибы мы сказали, что состояніе одного человѣка можетъ переходить на другаго и превращаться въ послѣднемъ въ какую-нибудь новую силу⁶⁰). Между тѣмъ Спенсеръ, изъясняя даже явленія духовной и общественной жизни человѣка, именно *подобнаю* рода негѣпость и допускаетъ....

Итакъ, воль скоро сами позитивисты выстунають съ воззрѣніями, покоющимися на основаніяхъ, даваемыхъ не опытомъ, а разумомъ, отбрасываютъ ученіе о рѣшительной непознаваемости абсолютнаго и являются въ лицѣ разныхъ своихъ представителей сторонниками всѣхъ извѣстныхъ и единственно возможныхъ метафизическихъ доктринъ, то ничего другаго не остается людямъ, не желающимъ быть *рабами* позитивизма, — этой столь *не философской* философіи, какъ избрать на разумныхъ основаніяхъ теистическое воззрѣніе представляющееся единственно удовлетворительнымъ изъ *всѣхъ* остальныхъ. Что теистическое воззрѣніе дѣйствительно таково, это мы постараемся по возможности повязать, критически оцѣнивая нападки на него со стороны Спенсера, къ каковой оцѣнкѣ и перейдемъ.

А. Гусевъ.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

⁶⁰) Стран. 116 и 117 въ книгѣ пров. Владиславлева: *Современная направленія въ наукѣ о душѣ* (1866 г.).

НАПРАВЛЕНІЕ И ЗНАЧЕНІЕ ФИЛОСОФІИ

НИКОЛАЯ ГРОТА.

Г. Николай Гротъ, какъ философъ-писатель, принадлежитъ въ числу необычайно обильныхъ. Въ особомъ сочиненіи его: *Джордано Бруно и пантеизмъ*, на оберткѣ, уже въ 1885 г. данъ перечень его печатныхъ сочиненій. Но и тотъ не полонъ. Изъ неперечисленныхъ у меня имѣется подъ руками печатное и характерное сочиненіе *О нравственной ответственности и юридической вѣнѣемости*. Кромѣ того недавно напечатанъ его же трактатъ публичная лекція *о душѣ*. Онъ также недавно излагалъ въ публичныхъ лекціяхъ трактатъ: *предметы знанія и антропоморфизмъ*. Не всѣ эти печатныя сочиненія имѣются у меня подъ руками, но главнѣйшія перечитаны мною внимательно. На публичныхъ лекціяхъ его я присутствовалъ. Знакомство имѣю съ нимъ и личное домашнее. Бесѣды вели мы съ нимъ постоянныя. Чтобы при моемъ исключительномъ положеніи и личныхъ съ авторомъ-философомъ отношеніяхъ, быть къ нему безпристрастнымъ, я постараюсь очертить его собственными его сужденіями, взятыми изъ капиталнѣйшихъ и характернѣйшихъ его сочиненій.

1) Въ рѣчи на докторскомъ диспутѣ въ кievскомъ университетѣ, 1883 г.: *Отношеніе философіи къ наукѣ и искусству*, авторъ-философъ выражаетъ слѣдующія сужденія, „На счетъ значенія и взаимныхъ отношеній философіи и науки единственно

правильное и высшее воззрѣніе выходятъ изъ предположенія, что философія и наука—двѣ совершенно различныя и даже противоположныя другъ другу области, хотя и объединяются въ высшемъ понятіи человѣческаго сознанія, задачи котораго философія и наука подѣлили между собою и выполняютъ независимо другъ отъ друга, но въ полной между собою гармоніи. Философія не можетъ быть ни наукою, ни частью науки. Наукою давно принято называть ту дѣятельность человѣка, которая направлена къ приобрѣтенію вполне достовѣрныхъ и точныхъ знаній. Философія же, по самой идее своей, не можетъ задаваться ни совершенною достовѣрностью ни совершенной точностію знаній. Но если философія не есть наука или часть науки, то что же она такое? Понятіе науки противопоставляется чисто понятію—искусство. Искусствомъ же называется не вся вообще искусственная дѣятельность человѣка, а только та, которая служить чувствамъ его и удовлетворяетъ субъективнымъ нравственнымъ потребностямъ его природы. Мы должны признать въ концѣ-концовъ, что *философія есть или само искусство, или часть искусства*; точнѣе то и другое. Современное искусство стремится обратиться въ философію, а современная философія—облечься въ новѣйшія формы искусства. У каждаго русскаго художника реалиста вы найдете болѣе или менѣ законченное и ясное философское мировоззрѣніе. И Некрасовъ, и Тургеневы, Достоевскіе, *Щедрины*, *Верещаины*, Крамскіе и цѣлый рядъ другихъ нашихъ художниковъ-философовъ въ своемъ родѣ не ниже Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана. Когда философія и искусство поймутъ свои истинныя задачи, они должны слиться воедино, и философія станетъ содержаніемъ искусства и дать ему сознательный внутренній смыслъ; искусство же станетъ формой выраженія философіи. Искусство не только въ будущемъ, но и во всѣ эпохи своего существованія, хоти и бессознательно, было лишь орудіемъ для выраженія философскихъ мировоззрѣній. Развѣ *Венера Милосская* и *Мадонна Рафаэля*, развѣ Божественная комедія Данте, Гамлетъ Шекспира, Фаустъ Гете и Разбойники Шиллера, не заключаютъ въ себѣ цѣлыхъ философіи міра? Какъ всѣ современные науки стремятся объединиться и слиться въ точномъ естествознаніи такъ всѣ искусства стремятся слиться и достигнуть единства въ философіи“.

Тутъ у автора-философа скрывается недоразумѣніе. Или философія, въ цѣломъ и частяхъ, не есть изслѣдованіе общеобязательной истины. Или искусство есть изслѣдованіе общеобязательной истины, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частныхъ произведеніяхъ. Почему авторъ-философъ здѣсь же начинаетъ какъ бы противорѣчить себѣ. „Философія“,—продолжаетъ онъ,—„является лишь ступенью въ наукѣ и орудіемъ въ улучшенію ея. Ибо единеніе *знаній*, ихъ синтезъ въ цѣлое“ (значить, философія есть объединеніе знаній, ихъ синтезъ въ цѣлое?) „даетъ возможность лучше достигать ихъ *улубленія, увеличенія ихъ точности*. Поэтому-то именно вся наука въ ея цѣломъ и каждая наука въ частности зараждаются въ философіи, и затѣмъ опять ею ввѣчаются; а философія въ ея цѣломъ и каждое философское міровоззрѣніе въ частности рождаются изъ вѣдръ науки и въ ней же снова растворяются. Въ то же время авторъ-философъ желаетъ служить цѣли, которой служатъ Бэны, Спенсеры, Вундты, Горвицы, Рибо, Тэнны и другіе,—обратить прежнія *отвлеченныя фантазіи*, т.-е. продукты *отвлеченнаго искусства философіи*, которые назывались психологіей, логикой, этикой и т. д. въ *истинныя и подлинныя науки*. Онъ пытается найти способъ и изъ логики сдѣлать *науку естественную*, одну изъ наукъ объ организмѣ чловѣка, т.-е. найти методы для точнаго изученія нашей познавательной дѣятельности. Тѣмъ не менѣе у него самая философія, состоящая въ построеніи цѣльнаго міровоззрѣнія, это—искусство.

Выходитъ, что у него *философія похожа на театральную или музыкальную пьесу*: она произвела извѣстное впечатлѣніе на чувство слушателя, зрителя или читателя, и цѣль ея достигнута. Это у него общее положеніе, которое имѣетъ важнѣйшія послѣдствія.

II) Въ трактатѣ *о классификаціи наукъ* оказывается то же понятіе о философіи и то же какъ бы противорѣчіе. „*Философія, какъ сфера общихъ знаній, есть не наука, а высшее отвлеченное искусство, т.-е. субъективное творчество, высшій субъективный, условный синтезъ знаній. Философіи протъвополагается наука, какъ система знаній объективныхъ, общеобязательныхъ*“. Почему же философія считается только субъективнымъ условнымъ синтезомъ знаній, тогда какъ наука объективна? „Есть

два различные источника познавательной дѣятельности человека,—отвѣчаетъ нашъ философъ: „1) *внутренній* или *жѣсткій*, состоящій изъ наследственной потребности ума (стр. 53) искать пищу для познавательной своей дѣятельности; этотъ мотивъ—также *объективный* или *теоретическій*, и 2) *внѣшній* или *общій*, состоящій въ стремленіи человека расширить свои знанія для житейскаго своего обихода,—этотъ мотивъ представляется *субъективнымъ* или *практическимъ*“. Авторъ-философъ находитъ (стр. 66) неправильнымъ обычное противоположеніе *внѣшнему* и *внутреннему* опыта, какъ *объективнаго* и *субъективнаго*. *Субъективная* наша воспримчивость выражается только въ *чувствованіяхъ*, т.-е. удовольствіяхъ и страданіяхъ, и въ *сложныхъ чувствахъ*, ихъ комбинаціяхъ, которыя мы рѣзко различаемъ отъ *ощущеній*. Ощущенія же, и *внѣшнія* и *внутреннія*, всегда *объективны*, ибо мозгъ нашъ есть также объектъ ощущенія, а не субъектъ. *Субъектъ вообще ощущать себя не можетъ: онъ только чувствуетъ себя, а чувство не можетъ быть источникомъ знанія*. Можно знать чувство,—ощущать, что чувствуешь, но это не то же, что чувствовать непосредственно. Отсюда общій выводъ: все познаніе наше (научное) основано на *объективномъ* опыте, *внѣшнемъ* и *внутреннемъ*, между которыми нѣтъ рѣзкихъ границъ, рѣзкой противоположности“. У автора-философа это разсужденіе принципиальное и совершенно неожиданное, чтобы не сказать большаго,—вполнѣ несостоятельное. По буквальнымъ выраженіямъ автора выходитъ: „*объективный* источникъ познанія или *теоретическій*—это *внутренній* или *жѣсткій*“; напримѣръ, я чувствую неопредѣленное томленіе у сердца, значитъ приобретаю познаніе объективное теоретическое. А „*субъективный* *практический* источникъ познанія, это *внѣшній* или *общій*“; напримѣръ я вымѣрилъ кусокъ матеріи и узналъ, что въ немъ заключается 20 аршинъ, значитъ, я приобретаю познаніе *субъективное* или *практическое*. Въ то же время по автору *внѣшнія* и *внутреннія* ощущенія всегда *объективны*“, значитъ, всегда даютъ и познаніе *объективное*. „*Субъективная* наша воспримчивость выражается только въ *чувствованіяхъ*, удовольствіяхъ и страданіяхъ, и въ *сложныхъ чувствахъ*, которыя мы рѣзко отличаемъ отъ *ощущеній*“;—какъ отличить *чувство* пріятнаго, кисло-сладкаго отъ *ощущенія* непріятнаго трескучаго звука?

Что тутъ будетъ *чувствованіемъ* и что *ощущеніемъ*? И какое изъ нихъ будетъ субъективно или объективно? Дальнѣйшія утвержденія автора просто странны. „Субъектъ ощущать себя не можетъ, онъ только чувствуетъ себя, а чувство не можетъ быть источникомъ познанія“. Въ старой философіи говорилось, что чувство, какъ внѣшнее, такъ и внутреннее, можетъ быть источникомъ познанія; субъектъ и чувствуетъ и ощущаетъ себя. Различалось чувство внѣшнее отъ внутренняго. Различались органы чувства отъ чувствъ слуха, зрѣнія и т. д. Различались ощущенія внѣшнія отъ внутреннихъ, во внутреннихъ ощущеніяхъ различались ощущенія физиологическія тѣлесныя (болитъ, ѣсть хочется) отъ психическихъ (тоска, умиленіе, восторгъ). Между тѣмъ новѣйшая психологія, новѣйшая философія, отступая отъ стараго, отрекается отъ старыхъ понятій, отъ установившейся терминологіи, и многое перепутываетъ, не содѣйствуя ни ясности, ни точности разумѣнія; да и сама впадаетъ въ противорѣчія отъ собой. „Отсюда и общій выводъ: все познаніе наше (научное) основано на объективномъ опытѣ, внѣшнемъ и внутреннемъ“, совсѣмъ несостоятеленъ. Ужели никакое познаніе не основывается на „чувствованіяхъ, т.-е. удовольствіяхъ и страданіяхъ, и на сложныхъ чувствахъ?“ Какое можно бы отыскать у насъ ощущеніе, которое было бы безотносительно къ чувствованію удовольствія или страданія? Какое чувствованіе или ощущеніе было бы безусловно несложно? Ощущеніе ли свѣта, звука, вкуса, запаха, гдѣ совокупно дѣйствуютъ міриады вибрацій, элементовъ вещества, чувствительныхъ нитей организма? Какъ же теперь отдѣлить въ нашемъ чувствованіи ли, ощущеніи ли—объективное отъ субъективнаго? Не точнѣе ли выражалась старая философія, что всякое чувствованіе принадлежитъ субъекту, всякое ощущеніе субъективно, и все знаніе наше строится не иначе, какъ на основаніи чувствъ и ощущеній субъекта, иначе сказать, оказывается субъективнымъ? Согласимся съ авторомъ дальше, что „наука есть (стр. 69) синтезъ центробѣжныхъ и центростремительныхъ силъ человѣческаго ума. Первыя (*центробѣжныя*) обнаруживаются во *внѣшнемъ опытѣ*, въ идеѣ природы и въ понятіи единой науки о мірѣ—космологіи. Вторыя обнаруживаются во *внутреннемъ опытѣ*, въ идеяхъ сознанія общества, союза, и въ понятіи *единой науки* о мировомъ

сознаний и о мировомъ союзе—соціологін. Двусторонній міръ представляеть такое же полное единство, какъ *двусторонняя наука*. Въ эту систему наука авторъ вылетаетъ и философію; соціологію онъ прямо и называетъ философією. *Значитъ, философія и у него наука же.*

Когда замѣтимъ, что реформируя старыя понятія и преннюю философію терминологію, авторъ составляетъ весьма нерѣдко послѣдшія опредѣленія, которыя ведутъ его и общій смыслъ къ страннымъ выводамъ. Напримеръ въ этомъ самомъ сочиненіи онъ пишетъ (стр. 11): „нигдѣ не доказано, что „духъ“ можетъ служить предметомъ научнаго изслѣдованія въ *материальныхъ* и вообще *феноменальныхъ* своихъ проявленіяхъ“, гдѣ мат е ріальное отождествляется съ феноменальнымъ. Причемъ забывается, что феноменомъ въ матеріи для матеріи не является; феномены могутъ являться только духу. Следовательно феноменъ есть савтъ чисто духовный, савтъ сознания. Для безосознательной матеріи нѣтъ и не можетъ быть никакихъ феноменовъ, если только не увлекаться тенденціею современной *метафизической философіи*—распространить идею духа на вѣхъ сферы бытія, и тѣмъ наче уже на сферу бытія животно-органическаго.

III. Я останавливаюсь на основномъ понятіи автора-философа, что *философія есть не объективная наука, а субъективное искусство или творчество*, потому что изъ этого основнаго понятія онъ самъ выводитъ послѣдствія, которыя затрудняюсь назвать не только обстоятельными, но и благотворными. Оту чему, что философія есть искусство, онъ развиваетъ въ особомъ сочиненіи: *Основные типы философскихъ построений съ разныя эпохи*. „Необходимо изслѣдовать философію системы психологическимъ методомъ. Подъ нимъ разумѣется методъ, который разсматриваетъ философію системы и построения, какъ результаты удовлетворенія *субъективныхъ потребностей ума*. Великая система должна быть разсматриваема какъ въ связи съ *субъективными* потребностями человечества въ каждый отдѣльный моментъ его развитія, такъ и въ связи съ *субъективными* потребностями тѣхъ отдѣльныхъ личностей, которыя являлись выразителями настроенія всего человечества. Такъ какъ существуютъ извѣстные психологическіе законы, *правильное* психическое развитіе, то следовательно съ *эволюціи тѣхъ субъективныхъ потребностей, которыми*

порождаются тѣ или другія философскія системы, должна быть известная правильность. Должны быть законы правильной сдѣлки моментовъ философскаго творчества. Повторенія типовъ философскихъ мировоззрѣній представляются правильными, неизбѣжными, зависящими отъ сдѣлки психологическихъ моментовъ въ субъективномъ развитіи сознанія. Исторія философіи оказывается исторіей развитія субъективнаго творчества человѣческаго сознанія, имѣющаго известные моменты, которые связаны другъ съ другомъ и представляютъ въ своемъ цѣломъ неизбѣжный оборотъ человеческой мысли. Существуютъ разные разряды понятій, выражающихъ равныя философскія мировоззрѣнія: 1) по методу и общей точкѣ зрѣнія на бытіе міра и способы его познанія понятія рационализма, критицизма, догматизма и т. д.; 2) по воззрѣнію на начало міра и число основныхъ его элементовъ понятія плюрализма, монизма, дуализма и т. д.; 3) по воззрѣнію на качества этихъ началъ понятія идеализма, спиритуализма, материализма; 4) по воззрѣнію на познавательныя средства и принципы понятія сенсуализма, интеллектуализма, позитивизма; 5) по воззрѣнію на сущность высшаго міроваго начала понятія теизма, деизма, пантеизма и 6) по воззрѣнію на основы нравственности понятія интуитивизма, утилитаризма и т. д. Главными изъ этихъ понятій, выражающими общій духъ данной философской системы, авторъ признаетъ слѣдующія шесть: *понятія мистицизма, рационализма, догматизма, скептицизма, критицизма и эгиризма*. 1) *Мистицизмъ* является началомъ философскихъ построеній. Пытливость ума прежде всего облекается въ форму изумленія, удивленія, благоговѣнія (*въ дѣлахъ, въ дѣяніяхъ, въ примитивномъ челоѣкѣ*). Мистицизмъ—повлечение предъ таинственными силами природы, предположеніе существованія такихъ силъ. Мистицизму соотвѣтствуютъ произвольныя объясненія, фантастическія предположенія. Мистицизмъ есть эпоха философскихъ построеній, которыя основывались на религиозной почвѣ, какъ это было въ Греціи и на Востокѣ до момента возникновенія собственно философскихъ системъ. Первое философское мировоззрѣніе въ каждой группѣ обнаруживаетъ признаки мистицизма потому, что умъ на низшей ступени развитія склоненъ къ таинственному и увлекается фантазіей, предположеніемъ скрытыхъ силъ. Мистицизмъ есть философія унесен-

наю, устранимаю, пораженною, недоумывающею предъ новизною видимыхъ явленій душевнаго настроенія. Мистицизмъ всегда связанъ съ состояніемъ *безпомощности* челоука среди силъ природы и соціального положенія. Мистицизмъ проявляется въ эпохи *деспотизма, рабскаго состоянія общества* (например въ *высшаго общества* время Александръ I, послѣ вѣка Екатерины II? Такъ?). Мистицизмъ есть философія *рабства, деспотизма, эпохи младенчества*, когда челоукъ неспособенъ справиться ни съ природою, ни съ окружающими его людьми, и *предполагаетъ* какія-то *таинственныя силы*. Мистицизмъ въ концѣ-концовъ основанъ на чувствѣ *страха, робости, примыженности*, на субъективномъ стремленіи найти себѣ опору и прибѣжище въ прямомъ общеніи съ *таинственными силами*. Мистицизмъ развиваясь переходитъ въ философскій догматизмъ (при отсутствіи противоположенія между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ); догматизмъ въ скептицизмъ (съ противоположеніемъ познающаго субъекта познаваемому объекту), скептицизмъ переходитъ въ рационализмъ (въ довѣріе къ познающему уму, въ концѣ съ преувеличеніемъ цѣны ума), рационализмъ въ критицизмъ (съ отверженіемъ извѣстныхъ методовъ познанія и постановкой законности другихъ), критицизмъ въ эмпиризмъ (съ стремленіемъ основываться исключительно на опытѣ); а эмпиризмъ снова возвращается къ мистицизму, такъ какъ невозможно отбросить такіе вопросы, которые неразрѣшимы съ точки зрѣнія ни критицизма, ни эмпиризма, такъ какъ рядомъ съ объективнымъ строемъ въ челоуческомъ сознаніи есть строй субъективный, рядомъ съ объективными потребностями ума есть потребности *субъективныя*, которыя вскорѣ оназываются неудовлетворенными, является снова потребность возвратиться къ *метафизическимъ приемамъ*, которые являлись источникомъ разныхъ *паузныхъ недоразумѣній* для челоуческаго ума; является снова необходимость выйти за предѣлы опыта, является обращеніе къ тому, что называется *сверхчувственнымъ міромъ*; является *предположеніе*, что такой *сверхчувственный міръ существуетъ*, что онъ *управляется особыми силами*, природу которыхъ должно разгадать и т. д. Какъ мистицизму соответствуютъ *дѣтство народовъ, умственная приниженность, рабство*, — такъ философскій догматизмъ есть философія надежды, самоувѣренности, юности,

свободы, силы, перехода отъ десетіи къ болѣе свободнымъ оцѣнамъ жизни. Опещиваніемъ—результатъ отчаянія, разочарованія, усталости, изнеможенія, истощенія, послѣ юношеской самоуверенности. Критицизмъ переходъ отъ юности къ зрѣлости. Рационализмъ—эпистеміа восстановленной умственной гармоніи, сознательное довѣріе человѣка къ своимъ силамъ, какъ догматизмъ есть довѣріе бессознательное. Эмпиризмъ есть эпистеміа окончательной зрѣлости и старости, охлажденія и равнодушія. Наконецъ народы, какъ и индивиды, съ эпоху дряхлости спадаютъ снова въ мистицизмъ, въ младенческое дѣтское состояніе умственной, недеультивающей настроенія. Такъ въ концѣ древней эпистеміа эры, послѣ Платона и Аристотеля, послѣ стоицизма, эпикурейцевъ, эллиптиковъ, неопифагорейцевъ и Платона, съ I-ю вѣка до Р. Х. начинается снова обнаруживаемая склонность къ мистицизму. Съ этой эпохи начинается новое релігіозное движеніе и въ связи съ нимъ зарождаются новыя формы мистической эпистеміа, тѣ построенія, которыя разрывались средневѣковымъ догматизмомъ. Релігіозныя движенія эти выражаются въ цѣломъ рядѣ мистическихъ системъ, а также въ основаніи новыхъ релігіозныхъ сектъ въ разныхъ странахъ образованнаго міра, и христіанство является лишь однимъ крупнымъ изъ явлений въ этомъ новомъ развитіи, въ этомъ новомъ податѣ релігіознаго духа. Рядомъ съ христіанствомъ и даже прежде его вознѣтъ цѣлый рядъ другихъ ученій и системъ, которыя имѣютъ большое сходство съ христіанствомъ въ основныя положенія и по общему своему духу. Такими образомъ въ основѣ всѣхъ указанныхъ типовъ міровоззрѣнія лежатъ субъективныя настроенія и чувства человѣка. Приходится признать ихъ соотношеніе съ тѣми моментами развитія субъективной восприимчивости, какіе въ настоящее время признаются наукой (положительной, Конталомъ). Смысла упомянутыхъ состояній субъективнаго характера, обуславливающихъ собой развитіе философскаго творчества или искусства, совершается отолко же въ отдѣльныхъ индивидуумахъ, какъ и въ цѣлыхъ народахъ, группахъ народовъ и наконецъ во всемъ человечествѣ. Субъективность основъ эпистеміа мистическихъ міросозерцаній доказывается не только анализомъ общихъ точекъ зрѣнія, на которыя становилась эпистеміа, но и анализомъ разныхъ частныхъ направленій. Такъ монизмъ характери-

зуетъ собою преобладаніе интеллектуальныхъ чувствъ въ чело-
вѣкѣ, преобладаніе въ немъ стремленія къ гармоніи идей и по-
нятій; тогда какъ дуализмъ „(въ корнѣ христіанское міросозерца-
ніе)“ вытекаетъ изъ извѣстныхъ нравственныхъ требованій, про-
тивоборющихся интеллектуальнымъ чувствамъ и потребностямъ...
Такъ и въ вопросѣ о началѣ міра два главныхъ міровоззрѣнія
обуславливаются двумя различными субъективными настроені-
ями. Пантеисты обнаруживаютъ преобладаніе социальныхъ аль-
труистическихъ чувствъ“ (чувствъ челоѣколюбія). „Теисты“
(отрүющие въ мичнаю Бога, христіане) „напротивъ обнаружи-
ваютъ обыкновенно преобладаніе въ своемъ душевномъ стрѣи
индивидуальныхъ эгоистическихъ чувствъ. И потому-то теизмъ“
(т.-е. наша христіанская вѣра) „болѣе соответствуетъ нрав-
ственному строю обыкновеннаю мало развитаю въ социальномъ
отношеніи челоѣчества; между тѣмъ какъ пантеистами были
исключительныя по развитію и по широтѣ своихъ обществен-
ныхъ симпатій личности. Имъ доступно“ (а намъ христіанамъ
не доступно?) „широкое сочувствіе во всему живому, къ при-
родѣ въ ея цѣломъ, совершенно непонятное для заурядныхъ на-
туръ... Ясно, что всѣ философскія воззрѣнія имѣютъ субъектив-
ную основу“.— Ясно, что коренное воззрѣніе автора-философа
на философію, какъ на искусство или субъективное творчество,
ведетъ къ воззрѣнію не только уравнивающему цѣнность всѣхъ
философскихъ міросозерцаній, матеріализма съ спиритуализмомъ,
атеизма съ теизмомъ, христіанства съ буддизмомъ, неоплатониз-
момъ и т. д., но и къ превознесенію пантеизма, матеріализма и
всякаго другаго философскаго—изма предъ теизмомъ, и особенно
предъ христіанствомъ, которые, какъ продуктъ мистицизма, яв-
ляются среди философскихъ міросозерцаній чѣмъ-то наиболее
низкимъ, несимпатичнымъ и нежелательнымъ.

IV. Еще въ болѣе рѣзкой формѣ тѣ же мысли излагаетъ ав-
торъ-философъ въ сочиненіи (публичной лекціи): *О научномъ
значеніи пессимизма и оптимизма, какъ міровоззрѣній*. Любо-
пытны выводы этой публичной лекціи. „Пессимизмъ утверждаетъ,
что зло въ мірѣ преобладаетъ надъ добромъ, что прогресса и
увеличенія счастья въ мірѣ нѣтъ, и что по этому *небытіе міра
предпочтительнѣе еіо бытію*. Оптимизмъ утверждаетъ напротивъ,
что добро въ мірѣ преобладаетъ, что прогрессъ и увеличеніе

счастья въ мірѣ осуществляются и что *бытіе міра есть благо*, т.-е. *предпочтительнѣе его небытія*. Упомянутыя доктрины, — по автору-философу, — „не могутъ быть признаны научными. Ибо онѣ именно обнаруживаютъ претензію разрѣшить неразрѣшимый научно вопросъ о томъ, является ли развитіе міра въ его цѣломъ прогрессивнымъ или регрессивнымъ, — вопросъ о томъ, что будетъ съ міромъ и что должно съ нимъ быть, — вопросъ о характерѣ общей судьбы міра и человѣческаго рода. А такъ какъ всякая ненаучная доктрина, облекающаяся въ псевдо-научную форму и предъявляющая претензію на научную достовѣрность, называется *метафизической*, то предположеніе о ненаучности доктринъ пессимизма и оптимизма равносильно предположенію, что это доктрины *метафизическія*, т.-е. *лженаучныя*“. Всего менѣе выносить нашъ авторъ-философъ всякую метасизигу и метафизизма всего болѣе вызываетъ у него негодующихъ отзывы. Онъ „недоумѣваетъ, на какомъ основаніи представители философскаго пессимизма и оптимизма, игнорируя естественныя субъективныя основы своихъ ученій, основы чувства и эмоціи, позволяютъ себѣ питать несбыточную надежду совершенно объективнаго, научнаго, построеннаго на фактахъ и теоріяхъ оправданія этихъ доктринъ? Не основана ли эта ихъ надежда на томъ самомъ коренномъ недоразумѣніи, которое побуждало прежнихъ философовъ искать объективнаго объясненія всѣхъ чувствъ человѣка, въ особенности же эстетическихъ и нравственныхъ, въ абсолютныхъ и существующихъ независимо отъ субъективной оцѣнки человѣка достоинствахъ и недостаткахъ вещей? Не тотъ же ли самый разрядъ иллюзій заставлялъ человѣка искать прежде, помощью анализа объективныхъ свойствъ вещей, законовъ абсолютной красоты и абсолютнаго блага, а нынѣ заставляеть его искать абсолютной цѣны міра, могущей дать объективное научное оправданіе пессимистической или оптимистической доктринъ? Эти ученія облекались въ формы поэтическихъ твореній, религіозныхъ системъ, метафизическихъ построеній и наконецъ научныхъ трактатовъ. Въ какую бы однако же отвлеченную и квази-научную форму ни облекались эти доктрины, свозъ всѣ ихъ послыи и выводы свозять личные настроенія и чувства, личные опыты и условія жизни ихъ представителей и защитниковъ. По вышнему своему характеру, эти доктрины

подходить подъ типъ *научной доктрины*. Но всѣ *ложенаучныя метафизическія* доктрины усвоивали себѣ тотъ же внѣшній типъ разсужденій, какъ и доктрины *строю-научныя*,—съ тою разницей, что первоначальныя обобщенія фактовъ, на которыя онѣ опирались, были въ дѣйствительности *не научными, а мнимо-научными*; вслѣдствіе этого и востроенныя на этихъ обобщеніяхъ логическія *предположенія или гипотезы* были совершенно произвольны, а *послѣдующая проверка изъ фактами* была фиктивною, обманной. Метафизики всегда внушали заблужденіе, будто они обладаютъ особымъ методомъ открытія истины (отъ разума). На дѣлѣ же все различіе между метафизикой и наукой состоитъ *въ степени доброкачественности наблюденія и мышленія*, лежащихъ въ основѣ научныхъ и метафизическихъ выводовъ: *поверхностное наблюденіе и мышленіе давали въ результатъ произвольныя метафизическія доктрины*, тогда какъ точное и глубокое наблюденіе и мышленіе являются основой научныхъ доктринъ; причемъ первыя, именно вслѣдствіе поверхностности своихъ основаній, были всегда пронянуты духомъ *абсолютизма*, т. е. *отринули въ свою безусловную непогрѣшимость*, тогда какъ вторыя, именно въ силу глубины и разносторонности анализа, всегда ясно сознавали свою *относительную цѣну и не считали себя непогрѣшимыми*⁴. Опускаемъ разборъ психологическихъ посылокъ, на которыхъ пессимизмъ и оптимизмъ утверждаютъ свои теоріи. „Методъ Гартмана, при анализѣ дѣйствительности, съ цѣлью превратить гипотезу пессимизма о преобладаніи страданій въ мірѣ, совершенно *ошибоченъ*. Онъ доказываетъ, что всѣ удовольствія и наслажденія человечества суть *иллюзіи*, что цѣна ихъ мнимая. Анализомъ фактовъ, разбирая послѣдовательно всѣ виды наслажденій, которые доступны человѣку, и преслѣдованіемъ которыхъ онъ надѣется достигнуть счастья въ этомъ мірѣ или въ будущемъ, Гартманъ раскрываетъ *иллюзорность* всѣхъ этихъ наслажденій, приходя каждый разъ къ выводу, сходному съ известнымъ изреченіемъ Эпиклетиаста, что *все суета и крушеніе духа*. При этомъ оказывается у Гартмана, что не только иллюзорны надежды человѣка найти благо въ своей *настоящей земной жизни* (первая стадія иллюзіи), но что также иллюзорны надежды его обрѣсти счастье и въ бу-

дущей жизни (вторая стадія иллюзіи), а равно и доставить счастье помощью прогрессивной трансформации міра своимъ потомкамъ, т.-е. *будущему человечеству* (третья стадія иллюзіи). Причемъ болѣе древніе и болѣе *последовательные* (древняя буддйская система является лучшимъ выраженіемъ пессимизма въ религиозной формѣ) пессимисты находили естественный выходъ въ самоубійствѣ; Шопенгауэръ находитъ такой выходъ въ аскетизмѣ, а Гартманъ въ служеніи ближнимъ, дабы содѣйствуя скорѣйшему ихъ развитію, поскорѣе привести міръ къ той фантастической развязкѣ—*уничтоженію всего міра волею человека*, которою должно заключиться существованіе. Такъ методъ Гартмана ошибоченъ. Ибо точно также съ какой-нибудь *высшей точки зрѣнія* посторонняго, безпристрастнаго наблюдателя, можно доказать иллюзорность и всѣхъ страданій человечества и такой именно приѣмъ весьма успѣшно практикуютъ многіе, а именно тѣ, которые *ставятъ счастье человека въ за гробной жизни*, а цѣлью жизни настоящей считают не наслажденіе, а *выполненіе нравственной долга, сопряженнаго со страданіями*“ (Христосъ и Иего послѣдователи—да?)“. Такъ учатъ *метафизику*. Для человѣка же науки и удовольствіе и страданіе—явленія, правда относительныя, но и вполнѣ реальныя. Это доктрины *метафизическія, лженаучныя*. Иповѣданія *субъективной* вѣры въ преобладаніе добра или зла, счастья или несчастья въ міръ никому нельзя воспретить. Она законна, какъ законны чувства и настроенія человѣка. Но какъ скоро эта *субъективная вѣра* пытается *навязать себя человечеству, какъ объективная* долга, такъ она тѣмъ самымъ *нарушаетъ свои законныя права* и требуетъ серьезнаго отпора въ качествѣ доктрины *метафизической, псевдонаучной*. Вотъ почему кажется преждевременно было бы утверждать, что нашъ вѣкъ, *поклоняющійся пессимизму, какъ научной доктринѣ*, одержалъ уже окончательную побѣду *надъ метафизикой* и совершенно очистилъ свою науку *отъ метафизическаго сора*. Есть области науки уже очищенныя, но есть другія еще насквозь пропитанныя *метафизическимъ духомъ* прошлаго, и немного между психологами и социологами нашего времени людей, *последовательно придерживающихся принциповъ науки*“. Нашъ философъ конечно очистился уже отъ всякаго метафизическаго сора и далеко отгналъ отъ себя малѣйшій запахъ *метафизическаго духа*

прошлою. „Признавъ эти проблемы пессимизма и оптимизма неразрѣшимыми строго-научно и объективно, мы тѣмъ самымъ уже обязаны изъять ихъ изъ науки и передать въ другую область, въ область *соціальной этики*. Соціальная этика, какъ теорія искусства, какъ *полу-практическая и полу-субъективная дисциплина*, въ правѣ ставить себѣ неразрѣшимый научно вопросъ о возможности увеличенія или уменьшенія счастья человѣческаго рода въ будущемъ, не претендуя однакоже на выводы *объективно-достоверные*“. Несомнѣнно однакоже, что всякая теорія искусства (и философіи), а следовательно и соціальная этика должна все-таки строить свое ученіе о возможномъ по способамъ его осуществленія, на почвѣ обобщеній, добытыхъ наукой. Единственно возможный путь по автору для увеличенія счастья и благоденствія человѣческаго рода есть путь прогрессивнаго развитія сознанія человѣческихъ индивидуумовъ, ведущее за собой прогрессивное же развитіе ихъ чувствительности, ихъ воли, а вмѣстѣ съ тѣмъ и власти ихъ надъ средой и надъ самимъ собой. Такимъ образомъ нашъ авторъ философъ безусловно отвергаетъ пессимизмъ и оптимизмъ, какъ доктрины, какъ теорію. Причемъ суровый приговоръ его направленъ въ сущности не противъ этихъ мнѣній, но вообще противъ теоретическаго *абсолютизма*, противъ попытки указывать безусловные общіе міровые законы, неизмѣнную, внутреннюю сущность вещей, абсолютную цѣну вещей, объективное ихъ достоинство или же объективное ничтожество, т.-е. вообще противъ той же метафизики. Къ тому же пессимизму и оптимизму, какъ настроеніямъ, онъ относится вовсе не сурово. Эти настроенія для него даже *стоишь закономъ*“ (не смотря на ужасные практическіе выводы пессимизма) „и неизбѣжны: борются противъ нихъ, значило бы бороться противъ *непреодолагаго и необходимаго*: они даже явленія не только *необходимыя*, но и *полезныя*“.

Въ какомъ же отношеніи они полезны? Вотъ это любопытно и поучительно. Собственно пессимистамъ нашъ авторъ-философъ не даетъ ни совѣтовъ, ни предостереженій. Бытіе ихъ и законно, и неизбежно, и полезно. Совѣты и предостереженія его направляются совѣтъ въ иную сторону. Вотъ это-то и назидательно. Они-то являются *барометрами* индивидуальной и *соціальной* жизни человѣка. Показанія этого барометра могутъ служить основаніемъ

для критическаго отношенія индивидуума и общества въ переживаемымъ ими условіямъ жизни. Такъ наприм. распространеніе въ обществѣ пессимистическаго настроенія, выражающагося въ учащеніи самоубійствъ, въ преобладаніи пессимистическихъ мотивовъ въ повѣи, литературѣ и въ философіи служитъ показателемъ ненормальности, неудовлетворительности существующаго социальнаго строя, показателемъ кризиса въ умственныхъ, нравственныхъ и экономическихъ условіяхъ жизни общества. Онъ долженъ поэтому служить предостереженіемъ и указаніемъ для политическихъ дѣятелей, для нравственныхъ и умственныхъ руководителей народовъ“ (вотъ для того, а не для самихъ пессимистовъ). „Онъ долженъ возбуждать въ нихъ“ (въ политическихъ дѣятеляхъ, въ руководителяхъ народовъ, а они вотъ не слушаютъ публичныхъ лекцій нашего философа!) „критическое отношеніе къ потребностямъ даннаго времени, долженъ возбуждать ихъ энергію въ неустанной дѣятельности на пользу общую, долженъ побуждать ихъ въ внимательному и безпристрастному изученію окружающей ихъ дѣйствительности, долженъ внушать имъ наконецъ смѣлость и бодрость въ борьбѣ съ предрассудками стараго времени“ (со всякаго рода религіозными и основанными на нихъ политическими преданіями—вотъ съ чѣмъ, не богѣ!), „въ осуществленіи широкихъ реформъ“ (конституціонизма, социализма коммунизма и т. д.). „которыя бы не палліативно только заглаживали существующія раны, а уничтожали бы зло въ самомъ ея корнѣ“ радикально. Довольно бы кажется. Нѣтъ. Авторъ-философъ хочетъ еще изречь нѣсколько теоретическихъ приговоровъ и практическихъ внушеній не менѣе же сильныхъ, чѣмъ и предыдущіе. „Слѣдовательно“ заключаетъ онъ свою публичную лекцію, „какъ субъективныя настроенія, выражающія собою оцѣнку конкретно данной дѣйствительности въ ея отношеніяхъ къ личнымъ потребностямъ отдельныхъ человѣческихъ существъ, цѣлаю общества или всего человечества, пессимизмъ и оптимизмъ вполне законны и даже желательны. Они характеризуютъ степень соответствія внешнихъ и внутреннихъ отношеній, отношеній между состояніями среды и внутренними потребностями самаго человѣка. Они показываютъ, прогрессируетъ ли въ данную эпоху человѣческое общество или регрессируетъ. Крайнее развитіе пессимистическихъ настроеній въ обществѣ въ извѣстный

моментъ явно обнаруживаетъ“ (что вы думаете?!), „обнаруживаетъ то, что жизнь эту общества регрессируетъ, что процессы въ немъ совершающіеся приняли *бользненное, патологическое направленіе*. А это должно заставить *всѣхъ сознательно живущихъ членовъ общества сплотиться въ борьбу съ общимъ зломъ*“ (съ кѣмъ бы это?!), „направить дружныя усилія свои на изученіе его причинъ и на изысканіе средствъ для осуществленія болѣе высокихъ общественныхъ идеаловъ“. Вотъ что требуется—осуществленіе *болѣе высокихъ общественныхъ идеаловъ*, ни болѣе, ни менѣе. Иначе *сполнь законный, полезный и даже желательный* пессимизмъ будетъ развиваться и приведетъ ко взрыву.... Такъ?!

V. Тѣмъ же стремленіемъ устранять всякую метафизику проникнуто и главное большое сочиненіе нашего автора-философа: *Психологія чувствованій въ ея исторіи и главныхъ основахъ*. Въ теоретической части этого сочиненія, авторъ развиваетъ два главныхъ положенія: 1) что психическія явленія представляютъ собою *элементы особаго процесса въ живомъ организмѣ* и 2) что психологическія явленія, распадаясь на четыре класса, *составляютъ послѣдовательные моменты одного цѣльнаго событія, называемаго „психическимъ оборотомъ“*. Автору вѣдется, какъ пишетъ онъ въ отвѣтъ Козлову по поводу вопроса о психологіи чувствованій, „что не его, автора, воззрѣніе, помѣщающее мнѣхическую дѣятельность въ организмъ и въ мозгъ, а скорѣе противоположное воззрѣніе, что психическіе процессы не происходятъ нигдѣ, наввно и показываетъ неразвитость мышленія. Духъ, а не организмъ по мнѣнію г. Козлова получаетъ впечатлѣнія отъ внѣшней среды. Но то, что *духъ* получаетъ впечатлѣнія, это „по мнѣнію нашего философа“, *чистая гипотеза*. Ибо *самое существованіе духа для науки гипотетично*. А что организмъ получаетъ впечатлѣнія—это несомнѣнный эмпирический фактъ. Козловъ игнорируетъ опытные факты, чтобъ на мѣсто ихъ поставить *метафизическую гипотезу существованія духа!* По мнѣнію Козлова, впечатлѣніями толчки и движенія внѣшней среды становятся только въ духѣ. А у животныхъ, возражаетъ нашъ философъ, „обладающихъ нервной системой низшей организаціи, толчки становятся впечатлѣніями *тоже въ духѣ?* Или быть-можетъ животнымъ вовсе недоступны впечатлѣнія? Быть-можетъ вѣренъ взглядъ

Декарта, что животныя безсознательныя машины или автоматы? Такой взглядъ давно опровергнутъ наукою, поддержка его была бы слишкомъ большимъ анахронизмомъ. Тогда для спасенія себя отъ противорѣчій, оставалось бы признать, что и у животныхъ, хотя бы самыхъ низшихъ и элементарныхъ, толчки становятся впечатлѣніями *только въ духъ*. Но не уронило ли бы такое признание *самую идею духа*, которая оправдывается лишь стремленіемъ возвысить человека надъ всею совокупностію живыхъ существъ, другихъ организмовъ? Если бы *идея духа* не могла удовлетворять этой цѣли, то она *потеряла бы значеніе и давно была бы отвергнута*. Идея духа заключаетъ въ себѣ идею безсмертія. Такъ какъ безсмертіе душъ мышей, кошекъ и собакъ, клоповъ, таракановъ и мухъ, было бы черезъ-чуръ уродливымъ и дикимъ предположеніемъ, то признаніе принадлежности духа животнымъ повело бы къ диссоціаціи идей духа и безсмертія, а съ тѣмъ вмѣстѣ *идея духа утратила бы всякое обаяніе*. Но если такъ, то значить предположеніе, что толчки и движенія внѣшней среды превращаются во впечатлѣнія *въ мозгу и вообще въ нервныя центры*, въ примѣненіи къ животнымъ есть единственно возможное предположеніе, объясняющее генезисъ доступныхъ имъ впечатлѣній. А отсюда въ свою очередь логически вытекаетъ, что и *въ человеческомъ организмѣ*, обладающемъ болѣе совершенно устроеннымъ мозгомъ, впечатлѣнія прежде всего образуются *въ мозгу*. Причемъ ничто не мѣшаетъ *предполагать*, что это образованіе совершается лишь при участіи *особой, специально присущей человеческому мозгу недоступной уничтоженію силы*. Такъ какъ сущность мозговыхъ процессовъ еще не выяснена физиологами, то *такое предположеніе можно поддерживать безъ всякаго противорѣчій*. Поэтому-то психологи-эмпирики и воздерживаются отъ окончательнаго рѣшенія вопроса *о сущности души столько же въ утвердительномъ, сколько и въ отрицательномъ смыслѣ*. Они признаютъ, что вопросъ этотъ не можетъ быть рѣшенъ по крайней мѣрѣ при современномъ состояніи знаній⁴. Не можетъ быть рѣшенъ вопросъ не только о сущности, но и *о битіи въ насъ души!* „Г. Ковловъ не хочетъ видѣть, продолжаетъ нашъ философъ, что и мы разделяемъ этотъ принципъ эмпирической психологіи, установленный Доккомъ, и открыто упрекаетъ насъ въ матеріализмъ. *Матеріализмъ конечно столь же*

почтенная философская доктрина, какъ и спиритуализмъ и упрекъ въ матеріализмѣ не имѣлъ бы ничего предосудительнаго, еслибы безусловный матеріализмъ не былъ таковой же метафизической гипотезой, какъ и спиритуализмъ". Нашъ философъ огорчается упрекомъ г. Козлова не въ матеріализмѣ, а въ *наклонности къ метафизикѣ вообще*. Вотъ что обидно! И отъ этого упрека нашъ философъ всячески отрекается. Онъ отвергаетъ и мнѣніе естествоиспытателя Дюбуа-Реймонда, *отвергающаго положительно всякое причинное соотношеніе между матеріальными и духовными явленіями и возможность превращенія однихъ въ другія*, потому что въ этомъ случаѣ Дюбуа-Реймондъ позволяеть себѣ настаивать на *достоверности метафизической гипотезы*, не оправдываемой фактами. Ибо онъ уже выступаетъ изъ роли естествоиспытателя и является въ роли *метафизика*, съ которымъ каждый воленъ не соглашаться. По той же причинѣ нашъ авторъ философъ въ своемъ историческомъ обзорѣ психологическихъ ученій со всемъ пропустилъ Фортлаге, Ульрици и Фихте младшаго, потому что считаетъ ихъ психологическія теоріи слишкомъ фантастическими, метафизическими. Не безъ сожалѣнія онъ указываетъ на господство метафизическихъ ученій и у другихъ психологовъ даже въ наше время, что объясняетъ себѣ *косностию человѣческихъ убѣжденій, инерціей мысли*. Къ метафизическимъ понятіямъ онъ относитъ и понятія *о способностяхъ души*. Въ послѣднее время эмпирическій принципъ Локка сдѣлался достояніемъ психологовъ всѣхъ странъ и это достаточно доказываетъ торжество его. Если же нѣкоторые психологи, отпавшіеся изъ эмпирическаго принципа, потому отъ него отступаютъ и пускаются въ *метафизику*, то развѣ нельзя упрекнуть ихъ въ противорѣчій и развѣ не должно объяснять такое противорѣчіе *старыми привычками, усвоенными филозофіей*, отъ которыхъ даже лучшіе представители ея не способны отдѣлаться, хотя и сознають иногда, что *эти привычки дурны и предосудительны*? Онъ не ставитъ себѣ задачею даже критику ученій *психологовъ-метафизиковъ*. Критиковать онъ можетъ и обязуется только психологовъ, стоящихъ на почвѣ опыта, *психологовъ-эмпириковъ*. Если только метафизика возможна, то почти всѣ прочія положенія его психологіи колеблются и теряютъ твердую опору. Но какъ психологъ-эмпирикъ—онъ обходится и намъ рекомендуетъ

обходиться и безъ души и даже безъ ея способностей. Бытіе и души и ея способностей есть только предположеніе чьето метафизическое и допускается нѣкоторыми только *вслѣдствіе косности человеческихъ убъжденій, инерціи мысли, вслѣдствіе дурной и предосудительной привычки.*

VI. Не менѣе же рѣшительнъ нашъ авторъ-философъ въ построеніи и логики въ большомъ же своемъ трудѣ: къ *вопросу о реформѣ логики* и все по тому же мотиву своей нелюбви ко всякой метафизикѣ. Вотъ какъ онъ объясняетъ свои намѣренія относительно построенія логики. „Современное положеніе логики представляетъ *совершенное Вавилонское столпотвореніе.* Главная причина путаницы понятій—это *вліяніе философіи, точнѣе метафизическихъ системъ.* Если разобрать по частямъ любую современную логическую систему, особенно нѣмецкую, то *вліяніе метафизическихъ предположеній* придется признать въ каждой главѣ логики“ (конечно въ каждой главѣ логики не г. Гротъ предполагается, что у человѣка есть *душа* и у души познавательная *способность*, чего г. Гротъ не допускаетъ). „Вся постановка анализа такъ-называемыхъ *законовъ мышленія—метафизическая; эти законы тождества, противорѣчія, достаточнаго основанія, это обломки онтологическихъ системъ* и не даромъ они ведутъ свое начало отъ Лейбница, Вольфа, деймаруса и имъ *подобныхъ метафизиковъ,* а многими даже ставятся въ связь съ *метафизическими изреченіями элейцевъ Платона и Аристотеля*“ (такое великое преступленіе!). „Самая постановка ихъ во главѣ логическихъ изслѣдованій возможна только подъ *метафизическимъ умомъ зрѣнія,* т.-е. благодаря извѣстнымъ *метафизическимъ предположеніямъ* о природѣ мышленія“ (г. Гротъ удостоилъ коснуться законовъ мышленія только въ концѣ своей логики, да и то, чтобы только очистить ее отъ этого „метафизическаго сора“). Далѣе разборъ *понятій, сужденій и умозаключеній* стоитъ тоже на *метафизической почвѣ* и является обломкомъ старыхъ теорій о реальномъ существованіи идей и о ихъ *прирожденности* въ нашемъ умѣ. Тутъ сказывается опять *вліяніе метафизическихъ системъ и Аристотеля, и Платона, и Декарта, и Вольфа,* не говоря о другихъ. Даже понятія *индукціи и дедукціи* содержатъ въ себѣ множество *метафизическихъ отложений* и находятся въ тѣсной связи съ средневѣковымъ ученіемъ о *силлогизмѣ* и съ

метафизическими воззрѣніями на отношенія понятій, сужденій и выводовъ. Всѣ эти понятія: „опредѣленія, дилемія, доказательство, анализа и синтеза, истинны и заблужденія, метода и системы“ и т. д., все это своего рода метафизическія сущности, которыя традиція окурила навѣтнымъ обалтѣньемъ. И сколько съ каждымъ изъ этихъ понятій соединено метафизическихъ всеобщій, сколько въ каждомъ изъ нихъ лежитъ осадковъ добраго стараго времени—исподства отвлеченной фантазіи! Какія только имена, начиная съ Сократа, Платона и Аристотеля и кончая Вольфомъ, Кантомъ и Гегелемъ, не связаны съ ихъ судьбою! Ссылка на авторитетъ здѣсь праздная забава, въ раже въ доназательную силу именъ—самое важное заблужденіе. Всѣ опыты реформы логики, основанные на стремленіи согласить и примирить Аристотеля, Канта, Бюкена, Милля и другихъ знаменитыхъ представителей этой науки не могли быть удачны. Всѣ эти авторитеты въ сущности взаимно другъ друга уничтожаютъ. И кромѣ того въ каждой специальной логической теоріи найдато изъ этихъ философовъ отражается цѣльное общее міросозерцаніе, основанія котораго совершенно различны отъ основаній другихъ общихъ міросозерцаній, такъ что соединить оторванные элементы различныхъ системъ въ одно цѣлое конечно можно только механически. Такимъ образомъ важнейшею причиною путаницы понятій въ логикѣ является большая или меньшая зависимость логическихъ теорій отъ тѣхъ или другихъ метафизическихъ системъ древности и новаго времени. Хаосъ понятій, съ каждою попыткою реформы логики, основанною на метафизическомъ принципѣ, на метафизическихъ предположеніяхъ и догматахъ, освященныхъ традиціею, лишь увеличивается и къ старымъ разногласіямъ присоединяются все новыя и новыя. Но какъ избѣжать хаоса и путаницы? Для этого существуютъ два пути. Кто вѣрить въ будущность философіи, какъ метафизики, и благоговѣть предъ ея представленіями, тотъ можетъ избрать себѣ по своему вкусу любую изъ существующихъ метафизическихъ системъ, а съ нею вѣсть и соответствующую ей логическую теорію и исповѣдывать эту послѣднюю, откровенно называя себя аристотеликомъ, кантіанцемъ, гегельянцемъ, миллевцемъ (ибо логика Милля тоже основана на цѣлой системѣ метафизическихъ предположеній) и т. д. Но кто въ такую будущность философіи не

вѣрить, кто науку противопоставляет метафизикѣ и кто отдаетъ себѣ ленивый отчетъ въ томъ фактѣ, что прошедшее логики смутно, настоящее хаотично, а задачи будущаго еще вовсе неопредѣлены, тотъ долженъ конечно подвергнуть отрицанію все прошлое этой науки и вооружившись сомнѣніемъ по отношенію ко всемъ безусловно понятнымъ и терминамъ, хотя бы кажущимся на первый взглядъ совершенно естественными и законными, долженъ начать всю работу снова и при томъ на совершенно новыхъ основаніяхъ. при помощи новыхъ методовъ и новой постановки вопросовъ“. Такъ нашъ философъ и дѣлаетъ: подвергаетъ отрицанію все прошлое этой науки, вооружается сомнѣніемъ по отношенію ко всемъ безусловно понятнымъ и терминамъ и начинаетъ работать на новыхъ основаніяхъ.

Въ какой мѣрѣ удачно, объ этомъ факультетская рецензія даетъ такой отзывъ: „сочиненіе г. Грота имѣетъ въ основаніи своемъ *односторонніе исходныя пункты*“. Чтобы понять и раздѣлать теорію процессовъ познанія, развитую авторомъ, надобно прежде всего признать, что психологія, логика и вообще науки о психологическихъ явленіяхъ стоятъ *только на биологич.*, наукѣ о жизни; что такъ-называемыя психическія явленія *будто бы суть только продукты организма*; дагѣ не премѣнно нужно согласиться съ опредѣленіемъ жизни, поставленнымъ Спенсеромъ и принятымъ самимъ Гротомъ, потому нужно не только принять *биологическую теорію эволюціи* съ ея интеграціями и дифференціациями того же Спенсера, но и перенести все ея понятія на *психическія явленія*; наконецъ нужно допустить равныя не подкрепленныя достаточными основаніями предположенія, какъ напр. о существованіи *психическихъ атомовъ или безсознательныхъ слѣдовъ* отъ воздѣйствія вѣншей среды, остающихся и окопляющихся въ какомъ-то мидическомъ „сензоріумъ“ и своими соединеніями образующихъ простѣйшіе элементы познанія. *Вся эти исходныя положенія и предположенія* отчасти высказанныя нѣкоторыми представителями философской науки, но вовсе не получившія общаго признанія, а отчасти придуманныя самимъ авторомъ, отразились на всей его теоріи и главнымъ образомъ на ея сомнительныхъ и ошибочныхъ сторонахъ. Выходя изъ нихъ авторъ сводитъ все высшія сознательныя формы умственной дѣятельности, доступныя непосредственному внутреннему наблю-

денію, въ высшихъ безсознательныхъ ассоціаціяхъ, о которыхъ мы почти ничего не знаемъ и знаемъ только предположенія съ незначительною степенью вѣроятности. Та же односторонность является и въ механическомъ объясненіи г. Гротомъ происхожденія явленій сознанія. Все эти явленія объясняются механическимъ наростаніемъ, агрегаціей, группировкой и перегруппировкой вышеупомянутыхъ „слѣдовъ“ и ихъ соединеній; среди этихъ ассоціацій, интеграцій и дифференціацій нѣтъ мѣста самостоятельной дѣятельности мыслящаго субъекта, съ его цѣлями и нормами, съ его требованіями истины и нравственнаго усложненія въ ней. Точно тѣмъ же односторонними увлеченіями автора объясняется и его чрезмѣрное самолюбіе и высокомерное отношеніе къ представителямъ такъ-называемой старой логики (а къ нимъ принадлежатъ все дѣятели науки, кромѣ его самого). Все они для него не научные схоластики, метафизики, „философы“, способные производить только хаосъ и путаницу въ науку, путаницу, которую особенно распутать только одинъ человекъ, это самъ г. Гротъ“.

Изъ этихъ отвлеченныхъ философскихъ соображеній вытекаютъ вотъ какіе совершенно практическіе выводы. „Критика всѣхъ предполагаемыхъ ошибокъ въ процессахъ мышленія привела нашего автора-философа къ выводу, что эти ошибки—продукты воображенія представителей логической науки, что эти ошибки фактивны и зависятъ отъ общей причины, лежащей вообще въ всякихъ познавательныхъ процессахъ. Причина заблужденій уа лежитъ вовсе не въ процессахъ знанія, а въ чемъ-то другомъ. Ощущенія наши должны быть всегда правильны уже потому, что они органически опредѣляются постоянною конструкціей нашей перцепціи. Природа ошибается не можетъ: все продукты взаимодействія ея элементовъ предопредѣляются въ малѣйшихъ подробностяхъ неизмѣнными законами. Поэтому и перцептивныя познавательныя движенія должны быть безусловно правильны. Причина заблужденія не можетъ заключаться и во внѣшней средѣ, потому что и движенія этой послѣдней будучи неизбѣжнымъ результатомъ строго опредѣленныхъ законовъ, сами по себѣ никакъ не могутъ быть правильными. Вообще можно сказать, что все заблужденія происходятъ отъ ненаблюденія или отъ незнанія. Теорія искусства культуры человѣческаго ума какъ при организаціи внѣшняго образованія его, такъ и при устройствѣ вну-

трянню его развитія, должна стараться о томъ, чтобы выборомъ познавательнаго матеріала и внушаемыхъ побужденій содѣйствовать развитію способности противодѣйствія заблужденіямъ. Образование должно быть поставлено этою культурою на такихъ началахъ, чтобы оно само не могло содѣйствовать укорененію заблужденій и приобрѣтенію разнаго фактивныхъ и фантастическихъ идей; также и воспитаніе ума должно быть поставлено такъ, чтобы оно не развивало въ субъектѣ такихъ *фальшивыхъ и фантастическихъ побужденій*, которыя впослѣдствіи требовали бы замѣны побужденіями болѣе естественными и реальными. Между тѣмъ къ сожалѣнію дѣло культуры человѣческой мысли поставлено именно на такихъ основаніяхъ, которыя противорѣчатъ этому простому требованію здраваго смысла. „*Низшая культура его*“ (простота народа, дѣтей съ низшихъ училищъ?) „*большою частію основана на сообщеніи сказокъ, мифовъ и другихъ продуктовъ фантазіи*“ (ученія въры, катихизиса, священной исторіи?), „*а затѣмъ на развитіи ложныхъ побужденій, состоящихъ въ страхѣ предъ наказаніями (запробными?), въ стремленіи къ похваламъ и наградамъ (небеснымъ?)*“. „*Высшая культура*“ (импаническая, университетская), пренебрегая сообщеніемъ положительныхъ знаній по всемъ отраслямъ природовѣдѣнія“ (пренебрегая реализмомъ), „*наполняетъ умъ юношей схоластическою дребеденью*“ (катихизисомъ, богословіемъ?), „*пустыми драматическими схемами и фактами того же мифологическаго*“ (какъ и въ богословіи?) *свойства*. На мѣсто изученія природы, человѣка и исторіи развитія человѣческихъ обществъ“ (не простой обыкновенной исторіи, а непременно социальной исторіи развитія человѣческихъ обществъ), „*ставится безсмысленное заучиваніе драматическихъ формулъ отжившихъ языковъ, ознакомленіе съ сальными мифами примитивнаго человечества и запоминаніе цѣлой груды историческихъ именъ и цифръ*“ (обыкновенной гражданской и отечественной исторіи)“, лишенныхъ всякаго назидательнаго содержанія. Точно также и въ области „*побужденій*“ искусственною методою балловъ, наказаніями и наградами создается система совершенно ложныхъ и даже предосудительныхъ съ нравственной точки зрѣнія мотивовъ, система, которая потомъ съ трудомъ и мнѣнью многими личностями разрушается и перерабатывается въ вѣчто болѣе естественное и нормальное. Само собою разумѣется, что

этими способами теорія культуры человѣческаго ума *уничтожаетъ собственное свое дѣло* и создаетъ челоуѣку *множество преградъ* на пути его умственнаго развитія. Развитие это положимъ формально и достигается: бессознательныя познавательныя движенія становятся сначала сознательными, а затѣмъ и произвольными, но *цѣною имѣнно тѣхъ заблужденій, предразсудковъ и ложныхъ мотивовъ дѣятельности*, для борьбы съ которыми это развитие и было предпринято. Въ результатѣ оказывается, что прежде, чѣмъ идти дальше, надо самому („какъ было конечно съ самимъ авторомъ“) *все сънова передумать*, а на это хватаетъ энергіи и здраваго смысла лишь у исключительныхъ натуръ“ (какъ у автора?), „у большинства же энергія и здравый смыслъ оказываются на вѣки усыпленными, а заблужденія и фальшивыя побужденія настолько укореняются, что никакія послѣдующія указанія „теоріи искусства познанія“ не способны *очистить умъ отъ накопившейся сора и грязи* (стр. 341—342). Такіе-то практическіе уроки преподаются по каедрѣ логики съ соединенными предметами (см. Предисловіе, стр. XI).

VII. Нашъ авторъ философъ спѣшитъ, ужасно спѣшитъ, чтобы не оставить ни одного микантнаго вопроса современной мысли безъ соответствующаго отвѣта съ своей стороны, конечно, въ духѣ современной мысли, въ духѣ своей анти-метафизической теоріи. *О свободѣ воли, нравственной отвѣтственности и юридической вѣроятности* не могъ же онъ не высказаться въ самомъ современномъ смыслѣ. Имѣются у него по этимъ вопросамъ цѣлыхъ два его сочиненія, одно 1884 г., публичная лекція, другое 1885 г. рефератъ въ Юридическомъ Обществѣ. Онъ отлично понимаетъ, что „съ понятіемъ свободы воли связаны и юридическія понятія отвѣтственности и вѣненія, и социологическія понятія прогресса, и этическія или нравственныя понятія добра и зла, добродѣтели и порока, понятія совѣсти, преступленія, наказанія... Каждый новый шагъ въ истолкованіи идеи свободной воли вліяетъ на переработку всѣхъ этихъ понятій; а эта переработка ежечасно отражается въ жизни, въ поведеніи челоуѣческихъ личностей, *въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ другъ къ другу, въ государственныхъ и общественныхъ установленіяхъ*. Философы древности были гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ средневѣковые богословы и философы; тѣ въ своихъ опредѣленіяхъ не уклоня-

лись еще отъ обыкновеннаго человѣческаго здраваго смысла, состязаніе съ которымъ философы стали считать особенною своею заслугою въ средневѣковомъ періодѣ, чисто богословскій, догматическій. Христіанскіе догматы о грѣхопадѣніи и о божественномъ образѣ человѣка заставляли постулировать для человѣка полную свободу воли^а, что *авторъ-философъ утверждаетъ несправедливо, не зная хотя бы классическаго по сему ученію св. апостола Павла.* „Въ послѣднія десятилѣтія окончательно возстужествовало ученіе *детерминистовъ*; а *индетерминизмъ* сталъ исключительною точкою зрѣнія *отжившихъ философовъ метафизиковъ*, упорно игнорирующихъ выводы современной точной науки. Въ послѣднее десятилѣтіе свобода воли открыто признается *иллюзіей*, и является даже стремленіе психологически-научно объяснить происхожденіе этой иллюзіи. Въ самые послѣдніе годы замѣчается стремленіе измѣнить постановку вопроса о свободѣ воли; являются попытки оправдать относительную свободу воли съ точки зрѣнія *самаго детерминизма*. Свою собственную теорію о свободѣ воли авторъ-философъ начинаетъ съ утвержденія, что *детерминистическая теорія воли вполне доказана*. Детерминизмъ говоритъ, что каждое наше дѣйствіе имѣетъ свой мотивъ, который *неизбѣжно предопредѣляетъ это дѣйствіе*, такъ что при наличности извѣстной суммы мотивовъ данной степени интенсивности мы не могли совершить никакого другаго дѣйствія, кромѣ даннаго; такъ исходъ борьбы упомянутыхъ мотивовъ былъ *математически предопредѣленъ ихъ относительною силою*. Основной тезисъ детерминизма есть лишь частное приложеніе закона причинности: *всякое дѣйствіе имѣетъ свою причину и, разъ оно совершилось, это значитъ, что оно не могло не совершиться, что оно должно было совершиться, какъ результатъ наличности извѣстныхъ другихъ явленій, называемыхъ его причинами*. Отрицаніе этого тезиса детерминизма было бы отрицаніемъ и закона причинности; да было бы и *безотрадно: ибо тогда оказались бы безнадежнымъ и напраснымъ трудомъ всякое нравственное воспитаніе и образованіе личности, какъ средство ея усовершенствованія, и личность была бы въ правѣ допускать укорененіе въ себѣ какихъ угодно вредныхъ привычекъ, въ расчетъ на то, что свободная воля, какъ особое начало, неподчиненное закону причинности, всегда будетъ имѣть время устранить^а*, что намъ лично представляется

израженіемъ мысли: *если воля не свободна, то пущай приобри-
таетъ какія бы то ни было привычки, не мое дѣло, не моя вина*.
„Поэтому попытки опровергнуть детерминизмъ даже смѣшны“,
по увѣренію нашего автора-философа. „Свобода воли оправды-
вается только съ точки зрѣнія детерминизма“, увѣряетъ авторъ
и тутъ же впадаетъ въ нѣкоторое противорѣчіе съ самимъ со-
бою, ставя вопросъ: „нужно ли, есть ли еще основаніе такъ до-
рожить понятіемъ свободы воли? И утверждаетъ, что да; что
такія основанія есть, потому что, еслибы человѣкъ могъ въ са-
момъ дѣлѣ серьезно и безповоротно отказываться отъ мысли, что
онъ въ какомъ-либо смыслѣ свободенъ, то предъ нимъ откры-
лась бы въ нравственномъ отношеніи страшная бездна, которая
бы ея поманила. Признаніе полной несвободы воли равнялось
бы для него признанію совершеннаго его бессилія, случайности
и непредотератимости всего, что съ нимъ происходитъ. Эта
точка зрѣнія была бы для него насталью безотрадна и невы-
носима, что ему оставалось бы поскорѣе покончить съ жизнью.
Если нѣтъ свободы, вѣщенія, добра и зла, въ какомъ бы то ни
было смыслѣ, то нелѣпа была бы всякая оцѣнка доброты и
недоброты поступковъ своихъ и чужихъ, бѣзсмысленны всякія
похвалы и порицанія, всякое уваженіе и презрѣніе. Но какъ
возстановить значеніе понятія свободы воли какъ скоро призна-
на правильность детерминистической теории, утверждающей,
что *всякое дѣйствіе есть необходимый итогъ борь-
бы мотивовъ?* Измѣненіемъ приемовъ анализа этого понятія. Свобода
воли не есть какая-либо конкретная и самостоятельная сила,
какъ это думали въ прѣжнее время метафизики. Это—извѣстное
общее и весьма сложное состояніе человѣка, являющееся пло-
домъ его развитія. Животнымъ, дѣтямъ свобода не приписы-
вается; по отношенію къ нѣкоторымъ и взрослымъ юридическаго
вѣщенія не существуетъ *Само государство* и высшая нравствен-
ность разсматриваютъ свободу воли, не какъ *прирожденную и
отъчно присущую человеку, въ одинаковомъ количествѣ силу*, а
какъ сложное состояніе, являющееся продуктомъ извѣстнаго ду-
шевнаго развитія. На всѣ движенія человека и ихъ комплексы
вліяютъ ощущенія вѣшнія и внутреннія, исходящія изъ среды
и изъ собственного организма. Эти движенія бываютъ или ре-
флекторныя, или же вызванныя субъективною оцѣнкою. Неодно-

кратко испытанныя и оцененныя субъективно ощущенія остаются въ сознаниі ребенка въ видѣ *следовъ*. Изъ ассоціаціи этихъ *следовъ* образуются *идеи*. Идеи суть тоже силы, и могутъ направлять дѣйствія челоуѣка въ другую сторону, чѣмъ въ какую склоняетъ ихъ непосредственныя впечатлѣнія, идущія изъ среды и изъ организма. Сверхъ мотиваціи бываетъ у челоуѣка сперва только *два*; а затѣмъ *три*: *внѣшняя среда, организмъ и идеи*. Совершенное совпаденіе мотивовъ всѣхъ трехъ разрядовъ въ направленіи дѣйствій челоуѣка почти невозможно, возможно только примиреніе, такъ что дѣятельность челоуѣка обыкновенно является потому сложеною, или равнодѣйствующею всѣхъ этихъ трехъ силъ: *среды, организма и идей*. Высшая степень развитія свободы воли соответствуетъ такому расширенію идейнаго строя, при которомъ сила вліянія идей на волю превосходить уже силу вліянія двухъ другихъ факторовъ, среды и организма, взятыхъ вмѣстѣ. *Свобода воли есть продуктъ развитія*. Следовательно *наибольше развитые люди должны обладать и наибольшею степенью свободы*. Если скажутъ, что онъ свободный по отношенію къ средѣ и организму, рабъ своихъ собственныхъ идей, кака я же это свобода?—то спросить: что такое этотъ онъ? Видя этотъ онъ и есть та совокупность идей, тотъ идеальный центръ, который свободенъ отъ среды. Развѣ идеи и чувства могутъ быть въ рабствѣ у самого себя? Наше я, на данной ступени развитія, тождественно совокупности высшихъ идей и чувствъ, его составляющихъ. Но старыя *метафизики* этого тождества, къ сожалѣнію не совнавали. Итакъ челоуѣкъ развитой, идейный свободенъ; но *свободенъ не въ томъ абсолютномъ смыслѣ, въ какомъ понимаемъ эту свободу метафизики*, а свободенъ только отъ окружающей его среды и собтвеннаго своего тѣла, будучи самъ комплексомъ высшихъ идей и чувствъ, чрезъ которые преломляются всѣ илѣ вліянія. Освободимымъ можетъ быть только что-нибудь отъ чего нибудь. Но *средневѣковыя и новыя метафизики и этою не сознавали*. Сознаніе этой важности идей и знаній, вмѣстѣ съ извѣстнымъ закономъ илѣ, и стремится дать челоуѣческой личности *общество, путемъ воспитанія и образованія*. Правильное поставленіе образованіе и воспитаніе и имѣютъ именно задачей дать возможно большаю челоуѣкамъ *свободу воли, чрезъ снабженіе ихъ достаточно развитыми идейными центрами и чрезъ доста-*

вліеніе способнѣ развивать и усиливать эти цѣнныя, помощью самовоспитанія и самообразованія. Нынѣшнее обществіе людей, руководимое особенно наукою, имѣетъ одну общую идеальную цѣль освободить постепенно всѣ человѣческія личности отъ принудительныхъ вліаній среды и собственныхъ организмовъ и превратить въ личности съ преобладающимъ идеальнымъ строемъ, съ высоко развитымъ сознаніемъ и самосознаніемъ. Тогда они будутъ и наиболѣе свободны“.

„Что же касается понятій о нравственной ответственности и юридической виновности, то ихъ нужно разграничить. Съ развитіемъ самосознанія человѣческаго общества, идея нравственной ответственности растетъ и расширяется, идея же виновности суживается и уменьшается. Нашъ авторъ-философъ у идеи виновенія даже отрицаетъ нравственную основу. Къ разъясненію своего ученія авторъ-философъ прилагаетъ методъ фактовъ. Развѣ это не факты, что милліарды милліардовъ людей постоянно говорятъ и говорятъ *о совѣсти и нравственной ответственности*? Не значить ли это, что есть *особыя явленія*, выражаемыя этими терминами, явленія, которыя наука должна не голословно отрицать, а постараться объяснить? Совѣсть и нравственная ответственность, въ области психическаго существованія, суть факты несомнѣныя. Сколько бы мы ни гнали эти идеи изъ нашего сознанія въ одну дверь, онѣ возвращаются въ другую. *Гдѣ же добро, гдѣ зло? Откуда совѣсть, откуда нравственное сознаніе?* Узелъ борьбы мотивовъ, побужденій, взглядовъ, принциповъ, чувствъ долженъ быть въ чувствахъ, а не въ идеяхъ. Ибо мы замѣчаемъ эту борьбу“ (повторимъ: „мотивовъ, побужденій, взглядовъ, принциповъ“) и въ жизни неразвитыхъ дѣтей, и въ *существованіи неразумныхъ животныхъ*“ (у которыхъ оказались, такими образомъ, не только мотивы, но и взгляды и даже принципы). „Не всякая борьба, однако, происходитъ на почвѣ нравственной и не всякій исходъ борьбы чувствъ подлежитъ оцѣнкѣ нравственной, по крайней мѣрѣ, при настоящемъ развитіи сознанія людей. Должно признать нравственно безразличныя поступки. Гдѣ же узелъ борьбы нравственной? По мнѣнію автора, *въ различіи двухъ порядковъ пріятныхъ и непріятныхъ чувствъ, эстетическихъ и альтруистическихъ, связанныхъ съ инстинктомъ самосохраненія и сохраненія вида. Гдѣ эти чувства не сталки-*

ваются, тамъ нѣтъ и нравственной борьбы⁴. Причемъ авторъ философъ однимъ почеркомъ пера вычеркиваетъ цѣлую серію нравственныхъ дѣяній христіанскаго вѣроученія, относящихся къ самоусовершенію человѣческаго духа, указываемыхъ наприм. въ нагорной бесѣдѣ Спасителя о евангельскихъ блаженствахъ: *блаженнѣ ныщн душою, блаженнѣ плачущн, блаженнѣ чнстн сердцею, блаженнѣ алчущн и жаждущн правды, блаженнѣ юннмѣ* и т. д. И когда человѣкъ, христіанинъ борется съ увлеченіями плотскими, тутъ нѣтъ никакой нравственной борьбы. „Нѣтъ нравственной борьбы и тамъ, гдѣ сталкиваются одни эгоистическія чувства, или одни альтруистическія“, по автору. Напримѣръ приходится спасать утопающаго человѣка, но я вспоминаю, что у меня жена, дѣти, развѣ и тутъ нѣтъ нравственной борьбы?— „Сознаніе всего человѣчества“, увѣряетъ нашъ авторъ-философъ, „человѣчества настоящаго и прошедшаго скажетъ конечно, что нравственною можетъ быть лишь побѣда чувствъ, связанныхъ съ истиннотомъ *сохраненія рода* надъ чувствами *эгоистическими*, побѣда побужденій *общаго интереса* надъ *побужденіями личнаго интереса*“. А если въ человѣкѣ, получившемъ склонность къ нетрезвости, возникаетъ борьба долга воздержанія надъ влеченіемъ къ вину, означивающаяся побѣдою долга надъ постыдннмъ влеченіемъ, развѣ эта побѣда не нравственна? Нашъ философъ „не отрицать въ прирожденныя идеи, но отрицать въ прирожденную организацию. Сама природа такъ устроила, что чувство *сохраненія рода* у *нормальнаго живаго существа* сильнѣе, чѣмъ чувство *самосохраненія*. Ничего живаго не было бы, еслибы живое съ самаго начала было одарено *сильнѣйшею потребностію жить, чѣмъ давать жизнь другимъ существамъ*“. Авторъ-философъ говоритъ еразы, не выдерживающія дуновенія вѣтра, не видя періоды фактовъ такихъ наприм. что у множества животныхъ самцовъ чувство сохраненія рода безконечно слабѣе чувства самосохраненія; а вѣдь они нормальнѣйшія живыя существа. „Такимъ образомъ“, заключаетъ авторъ философъ отъ совершенно весо-стоятельныхъ посылокъ, „тотъ законъ, что *благо цѣлаго выше блага части, благо общее выше блага личнаго*, существуетъ несомнѣнно на лицѣ въ нашемъ сознаніи, въ нашей организаціи, первоначальной и пріобрѣтенной, и *этотъ законъ есть единствен- ный критерій морали, единственный принципъ для оцѣнки нашей*

и чужой борьбы побуждений съ точки зрѣнія нравственной. И онъ общъ воѣмъ животнымъ существамъ“ (наприм. и у блохъ и у червей имѣется тотъ же принципъ морали?!), „даже богѣ и не живымъ, но живущимъ, какъ наприм. растенія“ (и тѣ руководятся тѣмъ же принципомъ морали?!), „можетъ быть, и неорганической природѣ. Одинъ только и есть принципъ морали, милостивые государи, принципъ Христа; „люби ближняго твоего“, патетически обращается къ публикѣ авторъ философа. Да нѣтъ же. У Христа сказано: *возлюбиши Господа Бога твоего, сія есть первая и большая заповѣдь; а вторая подобная ей: возлюбиши ближняго твоего, яко самъ себе.* Откуда вытекають три заповѣди: любви Бога больше всего, ближняго люби какъ себя самого, да и себя люби какъ слѣдуетъ, какъ Богъ велитъ. „Идеаломъ является расширение идеи *ближняго* до идеи *вселенной*, до пріобрѣтенія всѣми людьми способности Спинозы любить самую сущность жизни, самое бытіе въ бытіи“, способности правдой и пустой, а не вредно и вредной: нельзя же любить жалашую ребенка звию, пожирающую ближняго акулу и т. д. И изъ этого контраста нравственной любви къ ближнему, къ другому, къ цѣлому, ко всему, къ вѣчному, въ противоположность любви къ себѣ, къ части, къ временному“ (наприм. я тяжело боленъ; а меня зовуть другіе въ какое-либо собраніе), „возникають у нашего автора-философа и *совѣсть* и *фактъ нравственной ответственности.* Совѣсть есть болѣе или менѣе ясное сознаніе въ себѣ упомянутого критерія нравственной дѣятельности и контраста *блага ближняго, какъ добра, благу своему, ему противопоставленному, какъ злу*“ наприм. ближній тонетъ далеко отъ берега, а я не кидаюсь спасать его, опасаясь утонуть, значить, я предпочелъ свое благо—зло чужому благу—добру? „Нравственная отвѣтственность есть признаніе въ себѣ и въ другихъ способности судить о своихъ и чужихъ поступкахъ съ точки зрѣнія этого критерія“. Подумаешь, что философа шутить.

„Степень сознательности *общаго критерія* морали, степень широты идеи общаго блага опредѣляютъ и степень *нравственной ответственности* и различную широту *совѣсти.* Съ духовнымъ развитіемъ людей нравственная отвѣтственность растетъ, совѣсть расширяется. Сравните совѣсть и степень сознанія нравственной отвѣтственности диларя съ совѣстью члена цивилизованнаго

общества. Сравните далѣе размѣры совѣсти невѣжественнаго человека и образованнаго. Абсолютное господство нравственности въ жизни, принципъ морали въ оцѣнкѣ дѣйствій нашихъ возможно лишь при абсолютномъ знаніи. Нашъ философъ не понимаетъ, въ чему вопросъ о свободѣ воли, когда рѣчь идетъ о существованіи совѣсти и нравственной ответственности передъ нею. Пусть совѣсть будетъ необходимостью, пусть нравственное сознание будетъ неизбѣжностью, они все-таки реально даны. Страданіе совѣсти есть фактъ; *нравственное и безнравственное суть опредѣленія качества поступковъ етъ вопроса о томъ, свободна она или нѣтъ*. Нравственная ответственность, власть совѣсти должны быть признаны и тамъ, гдѣ уже несомнѣнно нѣтъ свободы воли. Не осуждаемъ ли мы судомъ совѣсти и такіе поступки, которые совершили мы или кто-либо другой въ далекомъ прошломъ и которые совершенно неоправданы? Мы осуждаемъ вовсе не свободный выборъ зла, а самое зло. Такова уже наша *нравственная организція, сущность тою нравственною категорическою императива, который такъ гениально постигнутъ Кантомъ*. Мы способны испытывать мученія совѣсти по поводу и такихъ поступковъ, въ которыхъ даже вовсе не участвовали, о поступкахъ случайныхъ, о нечаянно причиненномъ злѣ. Иногда мы хотимъ добра и думаемъ, что дѣлаемъ добро, а въ результатъ получается зло. И совѣсть опять упрекаетъ насъ. Вопросъ о свободѣ воли имѣетъ второстепенное значеніе въ дѣлѣ признанія фактовъ совѣсти и нравственной ответственности. Сознаніе относительной свободы можетъ усилить въ насъ интенсивность совѣсти, но не создать ее, она фактъ *органической*. Добро и зло это необходимы субъективныя формы нашего нравственнаго сознанія, *основныя категоріи* нашего практическаго разума, какъ называлъ ихъ Кантъ, или *неизбѣжно образующіяся*, подъ вліяніемъ внутренняго опыта и развивающагося самознания нашего, *субъективныя понятія*, какъ должна опредѣлять ихъ наука въ настоящемъ своемъ состояніи. Какъ въ сферѣ высшаго опыта образованіе понятій блага и чернаго, круглаго и четырехугольнаго неизбѣжно въ силу известной организціи нашего глаза, такъ точно въ сферѣ внутренняго опыта неизбѣжно образованіе понятій добра и зла, нравственнаго и безнравственнаго. Извращеніе нравственныхъ понятій: я невольно покушался

убить ближняго, покушеніе не удалось, и совѣсть удержала меня за покушеніе, хотя оно и неважно? Общечеловѣческое судрамыслие заключало всегда наоборотъ: совѣсть осуждаетъ за то, что я воленъ былъ не покуситься, однакоже покушился, волею волею избралъ злое, а не благое, волею волею оскорбилъ нравственный идеалъ, нарушилъ заповѣдь Божию. Теперь же можтн какъ-то перевернулось, и разсуждаютъ превратно...

„Въ силу психологическаго закона развиваются нравственные понятія, а вывѣтъ съ этимъ растутъ и совѣсть и сознаніе нравственной ответственности. Между тѣмъ вытѣненіе умалется. Откуда явилась первоначальная идея отмщенія или возмездія въ сознаніи человѣческомъ? Возмездіе есть извѣстная реакція мнѣ, пострадавшаго отъ злоа дѣянія, направленная противъ виновника этого дѣянія и страданій имъ причиненныхъ“. Определеніе принципиальное; но мелкое и узкое, и выводы пойдутъ изъ него всеѣмъ превратные. „Другими словами“, продолжаетъ авторъ философа, „возмездіе есть мѣсть, являющаяся орудіемъ истиннаго самосохраненія людей. Когда вполне развилась идея общаго блага, то возможно ли нравственное оправданіе идеи возмездія, съ точки зрѣнія этой идеи общаго блага? Культурная организація первоначальныхъ обществъ выразилась прежде всего въ устраненіи личной мести, лично возмездія за зло, и въ перенесеніи права наказанія за это на общество. Этимъ какъ бы оправдывается возможность связать идею возмездія съ идеею общаго, а не личнаго блага, съ идеею самосохраненія общества, а не личности. Этимъ объясняется и возникновеніе quasi-нравственной идеи отмщенія. Пока фикція рѣзко, абсолютно различія свободныхъ и несвободныхъ поступковъ жила въ сознаніи человечества, до тѣхъ поръ и идея отмщенія могла находить себѣ полное и ясное оправданіе съ точки зрѣнія нравственной идеи общаго блага, причѣмъ объединились идея виновности внутренней предъ совѣстью личной, и внешней—предъ совѣстью общественной, юридической. Однако научное развитіе идеи свободной воли, въ отличіе отъ несвободной, привело постепенно къ уничтоженію фикции абсолютно различія свободныхъ поступковъ отъ несвободныхъ. Тѣ и другіе, оказалось, только крайнія ступени въ непрерывной лѣстницѣ развитія поступковъ отъ совершенно безсознательныхъ къ наиболее сознательнымъ, и между этими край-

ними ступенями существуетъ безконечный рядъ посредствующихъ, которыя можно съ такимъ же правомъ назвать свободными, какъ и необходимыми. А такъ какъ абсолютная сознательность недоступна человѣку, то недоступна ему и абсолютная свобода. *Высшіе свободные поступки суть тѣ же несвободные, только въ наименьшей степени.* Дальнѣйшее развитіе психологій и анализъ психическаго механизма нанесли еще большій ударъ идее свободной воли. Оказалось, что *всѣ наши дѣйствія, если только признать существованіе психологическихъ законовъ, придающихъ характеръ необходимости теченію вслѣдъ психическихъ явленій* вызываются мотивами, и что борьба мотивовъ зависитъ отъ степени ихъ интенсивности, т.-е. *регулируется механически.* Параллельно психологическому анализу идеи свободной дѣятельности преуспѣвали *физиологическій анализъ организаціи человѣка и социологическій анализъ механизма ея поступковъ.* Всѣ эти успѣхи *научнаго знанія* естественно вели, съ одной стороны, въ большому и большому суженію сферы *примѣненія идеи вѣтливости*, съ другой стороны, въ измѣненію способовъ ея *нравственнаго оправданія.* Если поступки только относительно свободны, то стало быть *оправдывать вѣтливость свободною ея ли удобно.* Если злая воля не есть злая свободная воля, а только злая несвободная, то вѣтвленіе должно мотивировать уже несвободою поступковъ. Очевидно остается одно оправдать его *принципомъ самозащиты общества.* Но какъ самозащита возможна и другими способами, а не только наказаніемъ *внѣшческаго типа*, то происходитъ въ жизни общества *процессъ постепеннаго смяченія наказаній*, и является потребность *оправданія наказанія пользою* самаго наказываемаго. Если признано, что въ основѣ многихъ преступныхъ дѣяній лежатъ *ненормальная организація и неизбежная вѣтливость вліянія среды*, то является естественно мысль о *лежащей на обществѣ обязанности исправлять* погрѣшности организаціи и неизбежныя вѣтвнія вліянія среды путемъ замѣны ихъ " (замѣны организаціи?) „*полезными, способными исправить преступника.* При развитіи въ обществѣ такого сознанія, наказаніе можетъ быть *оправдано только, какъ мѣра исправляющая*, но противъ этого возстала *статистика* и привела въ выводъ, что *наказаніе чаще оскорбляетъ преступника, чѣмъ исправляетъ.* Отсюда еще одно послѣднее условіе *нравственно оправдать возмездіе*, а именно пу-

темъ призванія въ наказаніи средства дать преступнику возможность искупить свою вину, оправдаться предъ собственною совѣстью. И этого военныя находятъ себя защитниками. Въ сожалѣнію онъ страдаетъ важнымъ недостаткомъ: видъ задача наказанія все таже—*исправить, улучшить нравственно преступника и предупредить преступленіе*, идеєю устрашенія. Если же наказаніе примиряетъ преступника съ его совѣстью, то значитъ ослабляетъ въ немъ сознаніе нравственной ответственности путемъ выкупа, и уменьшаетъ страхъ преступленія. Такимъ образомъ, развивая идею о значеніи наказанія, какъ *миры искупленія*, приходимъ къ выводу *о его злосудности*. Оправдать наказаніе еще труднѣе, если принять во вниманіе *принципъ гуманности, начало любви, какъ основу всякаго общаго блага*. Методомъ осуществленія этой идеи общаго блага можетъ быть только *любовь, смиреніе, прощеніе, забвеніе личнаго обиды и всяческаго зла*. Возможно ли оправданіе общественнаго возмездія за зло съ точки зрѣнія этого принципа въ примененіи къ преступнику? Въ сознаніи лучшихъ людей и въ людяхъ науки все болѣе и болѣе созрѣваетъ убѣжденіе, что *преступникъ—болной членъ общества*, при томъ часто *продуктъ общественнаго болзанія*, зла, порочающагося въ самомъ обществѣ и его организаціи. По принципу гуманности общество обязано постараться исправить, излечить преступника, *залладить предъ нимъ свою вину*“ (до чего мы дожили? *Не преступникъ долженъ залладить свою вину примирно за подлость, а общество предъ преступникомъ за то, что онъ учинилъ подлость!*). „Для этого есть средства излечить преступника физически и нравственно, а не отдѣлываться отъ этой священной своей обязанности заключеніемъ въ тюрьму. Съ точки зрѣнія жертвы преступленія, наказаніе преступника значитъ все-таки отомстить за нее, а это дѣяніе можетъ питать только ненависть и злобу въ потерпѣвшемъ, или близкихъ ему лицахъ, т.-е. удовлетворять тѣмъ инстинктамъ, которые считаются *противоправственными, даже преступными*. По отношенію къ самому обществу, принципъ гуманности исключаетъ наказаніе, какъ орудіе осуществленія нравственныхъ началъ: ибо оно можетъ или только питать злобу и ненависть, т.-е. удовлетворять дурнымъ инстинктамъ толпы, или вызывать въ ней вѣдшій страхъ предъ преступленіемъ, въ ущербъ развитія внутренняго сознанія нравственной ответственности. Едва

ли такие приемы, съ одной нравственной точки зрѣнія, законны и целесообразны. Притомъ же наказаніе преступника на глазахъ толпы дѣйствуетъ на него прямо вредно, питая провокацiонныя инстинкты, источникъ преступленій. Очевидно, что процессъ развитія нравственнаго или субъективнаго сознанія общества столько же, сколько и развитіе егo объективнаго научнаго сознанія все болѣе и болѣе подрываютъ идею возмездія, а съ нею вмѣстѣ слабеетъ и идея отмщенія и умалютъ сознаніе целесообразности наказанія, или возмездія за преступленіе. Другими словами, тотъ же самый процессъ развитія, который обуславливаетъ собою постепенное расширеніе и углубленіе въ сознаніи человека идеи нравственной ответственности и ростъ личной совѣсти, ведетъ къ служебю и умаленію идеи отмщенія. Авторъ надѣется, что наступитъ время, когда идея нравственной ответственности совершенно поломится и разрушитъ идею отмщенія. Это будетъ тогда, когда общество, усвоивъ себѣ весь механизмъ преступленій, пойметъ тѣсную зависимость своихъ изъ отъ стннннхъ причинъ и организаціи и отъ условий развитія индивида среди дѣлнтей и установлений самаго общества, т.-е. когда общество пойметъ свою абсолютную совокупность съ каждою преступителемъ. Тогда вмѣстѣ будетъ невозможно, или, что тоже, вмѣщеніе личности въ преступленія будетъ парализовано самоограниченіемъ общества. Понятно, что никакое теоретическое оправданіе возмездія и отмщенія уже и теперь невозможно. Корень всякаго возмездія за вину лежитъ въ чувствахъ ненависти, злобы, въ инстинктѣ самосохраненія, въ противуправственныхнхъ побужденіяхъ челоъческой природы. Если эта истина теперь пока не общее достояніе, то это не потому, чтобы она не была истиной, а потому, что ее не все способны понять, что нравственный уровень общества не настолько высокъ, чтобы оно во всемъ своемъ составѣ могло руководствоваться высшими нравственными началами и высшими идеалами. Вообще нравственное обновленіе идеи отмщенія невозможно. Какъ же принять эту истину въ жизни? Прежде всего, — отвѣчаетъ нашъ философъ, — конечно, не слѣдуетъ болѣе гнѣть и обманывать себя и другихъ. Не слѣдуетъ доназывать, что налагаемое обществомъ наказаніе за преступленіе есть безусловное добро, когда оно есть зло. Не слѣдуетъ утверждать, что оно вытекаетъ изъ

нравственныхъ принциповъ, когда оно является выраженіемъ *противонравственныхъ побужденій*; что оно есть актъ любви, когда оно есть актъ ненависти; что оно есть проявленіе силы общественнаго сознанія, когда оно должно быть признано *выраженіемъ его слабости и немогущности*. Не слѣдуетъ также настаивать на томъ, что наказаніе есть лучшее и самое радикальное лѣкарство противъ преступленій, когда оно есть плохой палліативъ. Другое дѣло, еслибы кто-либо сталъ утверждать, что наказаніе есть все-таки *неизбѣжное зло*; что палліативы необходимы, когда нѣтъ радикальныхъ средствъ; что иногда слѣдуетъ мириться съ слабостью, когда не откуда взять силы; что пока нравственное сознаніе общества въ среднемъ выводѣ еще такъ низко, что о высшемъ пониманіи идеи *нравственной ответственности не можетъ быть и рѣчи*, до тѣхъ поръ и наказаніе, какъ замѣна недостающихъ элементовъ совѣсти, можетъ быть терпимо. Съ этими утвержденіями и нашъ философъ готовъ согласиться; но они совершенно измѣняютъ постановку вопроса. Они оправдываютъ наказаніе не теоретически, а практически; они отрицаютъ возможность *нравственной санкціи наказанія и выводятъ эту санкцію не изъ понятія добродѣтели, а изъ факта порочности общества во всемъ его составѣ*.

Довольно ли?! „Я самъ большой скептикъ“,—завлючаетъ свое изслѣдованіе нашъ философъ,—„и хотѣлъ бы сообщить часть своего скептицизма другимъ“.

VIII. *Что такое пантеизмъ нашего философа?* Его самоновѣйшее сочиненіе *Джордано Бруно и Пантеизмъ* представляетъ сильный поворотъ отъ идеи современнаго научнаго отрипанія въ философскому созерцанію, сродному съ господствующею философіею прежнихъ вѣковъ, не чуждающеюся соглашенія и съ религіознымъ міросозерцаніемъ, въ чемъ и самъ онъ сознается. „Какія нынѣ господствуютъ среди культурнаго человѣчества міровоззрѣнія? Въ необразованной массѣ господствуетъ абсолютный и крайне грубый *дуализмъ*, т.-е. ученіе о безусловной двойственности началъ всего сущаго. Въ образованномъ обществѣ господствуетъ и быстро распространяется столь же абсолютный, грубый и зловредный *монизмъ*, т.-е. ученіе о единствѣ всѣхъ началъ въ природѣ (теорія матеріи силы). Абсолютный (абсолюсофскій, въ смыслѣ Декарта или Лейбница) дуализмъ ведетъ

логически къ теоріи фатализма. Абсолютный же монизмъ въ свою очередь, наоборотъ, ведетъ къ неменѣ пагубной теоріи случая и нравственной необходимости. Какъ же выйти изъ этихъ двухъ противоположныхъ и одинаково крайнихъ мировоззрѣній современной намъ эпохи? *Истина въ синтезъ монизма и дуализма*,—въ доктринѣ, которая можетъ быть названа *монодуалистической*.

„Правильнѣе и шире эта доктрина раскрывается въ пантеистическихъ мировоззрѣніяхъ, однако не во всѣхъ системахъ одинаково. Пантеизмъ проявляется въ *трехъ разныхъ формахъ*. Древніе пантеисты, считавшіе міръ ограниченнымъ и признававшіе, что земля составляетъ центръ ограниченнаго небеснымъ покровомъ міра, должны были ставить безконечное божество, въ немъ разрывающееся, главнымъ образомъ за предѣлы этого ограниченнаго міра, считая міръ небольшимъ отдѣленіемъ сущности Божества, обыкновенно—самымъ худшимъ и низшимъ выраженіемъ Его природы, признавая міръ истеченіемъ изъ Божества. Это пантеизмъ *эманационный*, приводящій къ идеѣ *трансцендентности* Бога, пантеизмъ стоиковъ, неоплатонистовъ и др. *Новѣйшіе* пантеисты, съ XVII в., начиная съ Спинозы и оканчивая Шопенгауэромъ, были по преимуществу представителями *пантеизма имманентнаго*, по которому идея Бога сливается съ идеєю всеобщей души, началомъ жизни безконечной вселенной; по которому вѣдъ міровъ, составляющихъ безконечную вселенную, нѣтъ Бога, какъ особаго личнаго сознанія: Богъ есть только сила, духъ вселенной; причемъ отрицается принципъ и разумной цѣлесообразности бытія. *Третьею и самою высшею формою пантеизма является пантеизмъ синтетическій*, стремящійся примирить предположенія *имманентности и трансцендентности* Божества, идеи Бога, какъ начала жизни и какъ личнаго безконечнаго сознанія вселенной. Этотъ пантеизмъ можетъ быть только продуктомъ сліянія идей *безконечности вселенной и разумной цѣлесообразности бытія*. Поэтому онъ и проявился въ чистомъ своемъ видѣ только однажды въ исторіи мысли, въ эпоху возрожденія, появленія системы міра Коперника, въ философіи Джордано Бруно, у котораго пантеизмъ является настоящимъ монодуализмомъ, примиреніемъ единства и двойственности началъ во вселенной, примиреніемъ *религіознаго и научнаго* воззрѣній на міръ

„По существу своему наука всецѣло материальна и материалистична. Религіозное же воззрѣніе охватывается чисто дуалистичнымъ и неизбежно дуалистическимъ мировоззрѣніемъ, противопоставляя Бога веществу, духъ—тѣлу. Спрашивается теперь, насколько наука и религія могутъ допустить синтезъ этихъ двухъ противоположныхъ воззрѣній на міръ въ философіи? Основывая свое воззрѣніе на дуализмъ, въ правѣ ли религія безусловно отвергнуть монизмъ? Конечно, нѣтъ. Ибо она признаетъ *единого* Бога въ основѣ жизни вселенной; признаетъ взаимодействие духовнаго и материальнаго началъ, объяснимое только известною ихъ конечною однородностью, дифференціаціею ихъ изъ одной общей основы; объясняетъ происхождение зла, какъ фактъ, происшедшій во времени и условный, не считая вещество абсолютно началомъ зла, а духъ—абсолютно началомъ добра. Такимъ образомъ, на заднемъ фонѣ всѣхъ религіозныхъ дуалистическихъ воззрѣній мы усматриваемъ монизмъ,—*ученіе о единствѣ всего сущаго, по единой первоосновѣ*. Точно такъ же и наука отнюдь не безусловно враждебна дуализму, ибо признаетъ за предѣлами явленій нѣчто недоступное ея анализу. На заднемъ фонѣ науки можно въ свою очередь усмотрѣть молчаливое признаніе дуализма, двусторонности сущаго. Истинная наука не только не отрицаетъ бытія самаго въ себѣ, внѣ феноменальнаго существованія, но напротивъ принципиально допускаетъ необъяснимость самой загадки бытія путемъ приемовъ познанія научнаго. Считая своими объектами матерію и силу, истинная наука сознается, что не знаетъ, что такое жизнь и сознаніе, откуда явилась жизнь въ существахъ органическихъ, откуда взялись первоначальные элементы матеріи. А разъ она этого не знаетъ, то можетъ ли она наложить запретъ на какія бы то ни было гипотезы философовъ относительно сущности бытія, матеріи, силы, жизни, сознанія? Наука не говоритъ и не знаетъ, что такое сила. Съ точки зрѣнія науки одинаково возможно допустить, что *сущность силы* болѣе выражается въ способности *движенія, въ теплотѣ, или въ магнетизмѣ*, сколько и то, что эта сущность выражается болѣе въ сознаніи, *въ мысли*; одинаково вѣроятно, что сознаніе вышло въ известныя вещи въ формѣ силы, чтобы потомъ опять доразвиться до сознанія, какъ и то, что сила доработалась до сознанія, и сознаніе снова превратилось въ беско-

знательную силу. Наука не можетъ рѣшить эти дилеммы. Сама она признаетъ периодичность волеизъявленій въ мірѣ, смѣну моментовъ восхожденія и нисхожденія, сложенія и разрушенія. Но съ чего началось дѣло, съ сложенія или разложенія, восхожденія или нисхожденія, этого она не знаетъ и *знать не можетъ*. Не можетъ она знать, сопряжено ли развитіе міра съ совершенствованіемъ, или съ деградацией первоначальнаго бытія, или наконецъ оно есть только простая трансформация этого бытія. Эти загадки беретъ разрѣшить философскій *монодуалистическій пантеизмъ*, не отступая отъ данныхъ науки въ истолкованіи явленій. Онъ долженъ исходить изъ той основной идеи, что не безсознательная сила дорабатывается въ мірѣ до сознанія, а напротивъ сознаніе, какъ высшая въ мірѣ форма силы и какъ одна изъ двухъ первоначальныхъ основъ или *сторонъ единого бытія*, распределяясь такъ-сказать въ минимальныхъ дозахъ въ диспергирующемся веществѣ и принужденное преодолевать его инертное сопротивленіе, превращается въ различныя другія, высшія формы силы, намъ известныя. Это однако не значитъ, чтобы сознаніе, превращаясь въ эти силы, вполне исчезало, — оно только становится скрытымъ, латентнымъ, а при другихъ, болѣе благоприятныхъ условіяхъ, опять обнаруживается, раскрывается, переходя изъ напряженнаго состоянія въ дѣятельное. Сила, вслѣдствіе законовъ, управляющихъ ея отношеніями къ веществу, сама неизбежно приходитъ къ возвращенію въ свое *естественное состояніе, въ состояніе сознанія*. На землѣ этотъ процессъ медленно совершается въ трансформации организмовъ до человѣка включительно. Но спрашивается, можно ли предположить, если только признать сознаніе основой силы, что оно все безъ остатка перешло въ силу, чтобы послѣ снова все безъ остатка перейти въ сознаніе? Положимъ, что земля есть известный квантумъ матеріи и силы. Нѣкоторая часть этой матеріи и силы индивидуализировалась въ предметахъ и существахъ, находящихся на поверхности земли; но вся ли матерія и сила земли индивидуализировалась? Конечно нѣтъ, ибо тогда не было бы и земли. Земля, какъ цѣлое, несомнѣнно живетъ своею особою жизнью, независимо отъ жизни индивидуализованныхъ на ея поверхности частицъ. Возможно, что и солнечныя системы, каждая въ цѣломъ, имѣютъ еще особую жизнь цѣлаго, независимо

отъ жизни отдѣльныхъ планетъ и солнца. Восходя еще далѣе къ цѣлой вселенной, мы можемъ тоже предположить, что и она имѣетъ свое особое индивидуальное бытіе, независимо отъ индивидуальнаго бытія солнечныхъ системъ, отдѣльныхъ небесныхъ тѣлъ и индивидуализованныхъ на нихъ предметовъ и существъ. Теперь пойдемъ отъ цѣлаго къ частямъ. Организмъ живетъ, какъ цѣлое,—это фактъ. Но рядомъ съ нимъ и другой фактъ, что организмъ есть многочисленная колонія, ассоціація меньшихъ организмовъ, кѣтокъ, которыя воѣ тоже должны жить какою-то своею особою, индивидуальною жизнію. И чѣмъ болѣе работаетъ микроскопъ, тѣмъ болѣе онъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что для этой индивидуализаціи бытія въ меньшихъ и меньшихъ по объему элементахъ его повидимому нѣтъ предѣла вплоть до проблематическаго и нигдѣ еще не видѣннаго органическаго атома. Но если такъ, то *какова же жизнь земли, какъ цѣлаго, солнечной системы, какъ цѣлаго, наконецъ вселенной, какъ цѣлаго, сравнительно съ нашею жизнію? Можетъ ли быть, чтобы жизнь вселенной, какъ цѣлаго, могла быть менѣе сложна, совершенна и сознательна, чѣмъ жизнь нашего организма,—атома вселенной?* Такое предположеніе дико. Что сказали бы мы, если бы кто сталъ увѣрять насъ, что жизнь каждаго изъ нашихъ кровавыхъ шариковъ, въ отдѣльности взятаго, сложнѣе, совершеннѣе и сознательнѣе, чѣмъ жизнь всего нашего организма, или индивидуума? Мы бы улыбнулись. Что сказали бы мы, еслибы кто сталъ увѣрять, что наши кровавые шарики имѣютъ высшія знанія, высшую науку и нравственную жизнь, чѣмъ мы сами, что они постигли уже сущность вещей, имѣютъ въ крови нашей громаднаыя библіотеки, ученые кабинеты, микроскопы, телескопы и проч.? Мы бы сочли человѣка, говорящаго все это, за сумасшедшаго. А между тѣмъ не то же ли самое утверждали бы мы сами, еслибы стали увѣрять, что человѣкъ, эта крохотная кѣточка міра, живетъ высшимъ сознаниемъ, чѣмъ организмъ вселенной? Представимъ себѣ, что мы только кровавые шарики этого громаднаго организма вселенной. Какъ смѣшна должна быть оснанію этого громаднаго организма вселенной наша возня въ одномъ изъ его громадныхъ суставахъ и наша претензія все знать, а его самаго отрицать? А между тѣмъ развѣ мы знаемъ и можемъ сказать достовѣрно, что эта вселенная, какъ цѣлое,

не есть своего рода особый организмъ, одаренный высшимъ сознаниемъ? Кто это предположеніе можетъ опровергнуть?

„Теперь если только допустить, что вселенная, какъ цѣлое, живетъ особою сознательною жизнью, и что эта сознательная жизнь не хуже и не ниже нашей, то значить *духъ вселенной одаренъ и мыслию и чувствомъ и волею и движеніемъ, согласнымъ съ этой волею*. Наша воля управляетъ нашими членами и измѣняетъ ихъ положеніе и состояніе. Отчего же должно быть неспособно къ этому не менѣе совершенное, чѣмъ наше, сознание вселенной? Если же мы предположимъ, что *сознаніе вселенной несравненно совершеннѣе нашего* и даже болѣе того, что оно *абсолютно, всесовершенно*,—пбо вселенная есть абсолютно все, абсолютно цѣлое, абсолютное бытіе, то отчего не предположить, что это сознание вселенной такъ тонко, что оно ощущаетъ ея малѣйшіе элементы и малѣйшія въ ней перемѣны и дѣйствуетъ сообразно такому всесовершенному самоощущенію и самосознанію? Не приведетъ ли насъ такое предположеніе къ *признаванію отрицательности всеобщности и всемогущества сознанія, или духа вселенной, т.-е. Бога?*

„Таковы основныя разсужденія истиннаго пантеизма, если выразить его словами современной науки. Отъ геоцентрической точки зрѣнія на міръ Бруно подъ вліяніемъ Коперника перешелъ къ точкѣ зрѣнія космоцентрической. Но эта космоцентрическая точка зрѣнія у него есть и теоцентрическая, т.-е. признающая истиннымъ центромъ вселенной Бога. Отрицаніе взгляда на землю, какъ на центръ вселенной, привело Бруно къ отрицанію вообще всякаго матеріальнаго центра у безконечной вселенной. Если вселенная есть *все* и притомъ *безконечное все*, а мыслить ее конечною невозможно, ибо конечное ограничено, ограниченное граничится чѣмъ-либо другимъ, а этого *другаго* для вселенной, которая есть *все*, быть не можетъ,—если вселенная безконечна; то въ ней и матеріальнаго центра и окружности быть не можетъ: всякая точка есть въ ней центръ и часть окружности; а слѣдовательно, если у нея и есть центръ, то только *духовный*. Этотъ центръ и есть Божество,—сознаніе, духъ вселенной. Къ идеѣ Бога, сознанія вселенной, мы приходимъ путемъ внутренней интуиціи, путемъ самосознанія, распространяющаго основной признакъ нашего собственнаго бытія на всякое бытіе вообще. Но если мы разъ признаемъ,

что есть сознание въ міръ вообще, т.-е. Богъ, то вѣчно это сознание, наполняющее безконечное все, должно быть тоже безконечно. А такъ какъ двухъ безконечныхъ быть не можетъ, то *Богъ и вселенная*—одно и то же, двѣ стороны одного бытія. Въ этомъ *абсолютъ* нѣтъ контрастовъ, *въ немъ матерія и форма, матерія и духъ*—одно. Но конечно основное, дѣятельное, производительное начало въ этомъ абсолютѣ, т.-е. настоящая его сущность *есть сознание, Богъ, мысль*. Міръ съ его контрастами, всегда впрочемъ объединенными, и есть продуктъ раскрытія, *экспликаціи Бога*. Этотъ процессъ раскрытія или дифференціаціи единого бытія и есть процессъ происхожденія міра. Спрашивается, можно ли предположить, что въ процессѣ раскрытія бытія или Бога вселенной оно все исчерпывается и уже ничего отъ него не остается? Бруно справедливо признаетъ такую гипотезу невѣроятною. Нарожденіе все новыхъ и новыхъ міровъ уже опровергаетъ ее, доказывая, что есть еще неисчерпаемые запасы бытія, не перешедшаго ни въ какую феноменальную форму“.

IX. Послѣ всего вышеназложеннаго намъ нѣтъ нужды опредѣлять направленіе и значеніе философіи г. Грота, стоитъ только выписать основныя ея положенія и конечныя выводы. Вотъ нѣкоторыя изъ главныхъ ея тезисовъ. „Философія и наука—двѣ совершенно различныя и даже противоположныя другъ другу области. Философія не можетъ задаваться ни совершенною достоверностью, ни совершенною точностью знаній. Философія есть искусство. Современная философія стремится облечься въ новѣйшія формы искусства. Некрасовы, Щедрины, Верещагины и цѣлый рядъ другихъ нашихъ философовъ-художниковъ не ниже Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана. Развѣ Венера Милосская, Мадонна Рафаэля и т. п. не заключаютъ въ себѣ цѣлыхъ философій міра?“ Выходитъ по Гроту, что философія не есть изслѣдованіе общеобязательной истины; что философія похожа на театральную или музыкальную пьесу. „Исторія философіи оказывается исторіей развитія *субъективнаго творчества*, тогда какъ наука объективна. Развитіе философіи представляетъ неизбежный оборотъ человеческой мысли“; посему всѣ системы философіи, несмотря на ихъ разнорѣчіе, имѣютъ одинаковую цѣнность. Впрочемъ самое низкое философское направленіе—это мистцизмъ и религіозный догматизмъ. Мистицизмъ есть философія

рабства, деспотизма, эпохи младенчества, или же дряхляющаго старчества и т. д. Метафизическіе приемы мышленія всегда бывали источникомъ пагубныхъ недоразумѣній, приводя къ предположенію, что сверхчувственный міръ существуетъ и управляется особыми силами. Христіанство является лишь самымъ крупнымъ изъ явленій въ развитіи мистической философіи. Монизмъ характеризуетъ собою преобладаніе интеллектуальныхъ чувствъ, преобладаніе стремленія къ гармоніи идей и понятій, тогда какъ дуализмъ (христіанское міросозерцаніе) вытекаетъ изъ извѣстныхъ нравственныхъ требованій, *противорѣчащихъ* интеллектуальнымъ чувствамъ и потребностямъ. Пантеизмъ обнаруживаетъ преобладаніе соціальнаго альтруистическаго чувства (чувства человѣколюбія); тогда какъ теизмъ (вѣра въ единого Бога) обнаруживаетъ *обыкновенно* преобладаніе индивидуальныхъ эгоистическихъ чувствъ и болѣе соотвѣтствуетъ нравственному строю *малоразвитаго* въ соціальному отношеніи человѣчества. Нашъ философъ не затрудняется превозносить пантеизмъ, матеріализмъ, критицизмъ и т. д. предъ теизмомъ, и особенно предъ христіанствомъ, которые какъ продуктъ мистицизма, являются среди философскихъ міросозерцаній чѣмъ-то наиболѣе низкимъ, несимпатичнымъ и нежелательнымъ. Всего менѣе выносить нашъ философъ всякую метафизику, и метафизика всего болѣе вызываетъ у него негодующихъ отзывы. „Нашъ вѣкъ стремится очистить науку отъ всякаго метафизическаго сора, вывѣтрить изъ нея метафизическій духъ прошлаго“. Даже пессимистическія системы у него явленія вполне законныя, непреложныя и необходимыя, и не только необходимыя, но и полезныя. Онѣ отвергаются только потому, что прочитаны метафизикомъ. Полезны же онѣ потому, что являются барометрами соціальной жизни, указывая на ненормальность, *неудовлетворительность существующаго соціального строя*, вызывая на борьбу съ предрассудками стараго времени, къ уничтоженію зла въ самомъ его корнѣ. Изгоняя метафизику, нашъ философъ видитъ въ психическихъ явленіяхъ не болѣе, какъ элементы особаго процесса *въ живомъ организмѣ*, послѣдовательные моменты одного дѣльнаго событія, называемаго *психическимъ оборотомъ*. Что *духъ* получаетъ впечатлѣнія, это чистая гипотеза. Нашъ философъ отвергаетъ *метафизическую гипотезу даже существованія духа*. Психологи эмпирики воздерживаютъ

ваются отъ окончательнаго рѣшенія вопроса о сущности души столько же въ утвердительномъ, сколько и въ отрицательномъ смыслѣ. Они игнорируютъ этотъ вопросъ. И нашъ философъ раздѣляетъ этотъ принципъ эмпирической психологіи. Нашъ философъ, не огорчаясь упрекомъ въ матеріализмъ, обижается упрекомъ въ наклонности къ метафизикѣ вообще; а матеріализмъ столько же почтенная философская доктрина, какъ и спиритуализмъ. Именъ новѣйшихъ психологовъ спиритуалистовъ *Ульрици*, *Фисте* младшаго онъ старается и не упоминать. Къ метафизическимъ понятіямъ онъ относитъ и понятіе о способностяхъ души. Бытіе души и ея способностей есть только предположеніе чисто метафизическое и допускается нѣкоторыми только вслѣдствіе востности человѣческихъ убѣжденій, инерціи мысли, старой дурной и предосудительной привычки. Современное пбложеніе логики представляетъ совершенное Вавилонское столпотвореніе. И главная причина путаницы понятій та же—вліяніе метафизики. Вліяніе метафизическихъ предположеній (бытія, способностей души) приходится признать въ каждой главѣ старой логики. Вся постановка анализа такъ-называемыхъ законовъ мышленія—метафизическая. Эти законы тождества, противорѣчія, достаточнаго основанія—это обломки онтологическихъ системъ. Далѣе разборъ понятій, сужденій, умозаключеній стоитъ тоже на метафизической почвѣ и является обломкомъ старыхъ теорій о реальномъ существованіи идей и о ихъ прирожденности въ нашемъ умѣ. Далѣе понятія индукціи и дедукціи содержатъ въ себѣ множество метафизическихъ отложеній добраго стараго времени, господства отвлеченной фантазіи. Нужно подвергнуть отрицанію все прошлое этой науки, вооружившись сомнѣніемъ по отношенію ко всѣмъ безусловно понятіямъ и терминамъ. Причина заблужденій ума лежитъ вовсе не въ процессѣ познанія. Природа ошибаться не можетъ. Причина заблужденій лежитъ въ незнаніи, въ ненаблюденіи, а также въ ложной постановкѣ воспитанія, которое укореняетъ фантастическія и фальшивыя идеи, будучи основано на сообщеніи сказокъ, мифовъ и другихъ продуктовъ фантазіи, на развитіи ложныхъ побужденій дѣятельности, на бессмысленномъ заучиваніи грамматическихъ формъ, на ознакомленіи съ сальными мифами, съ грудой историческихъ именъ и цифръ; чѣмъ у большинства энергія и здравый смыслъ на вѣки усы-

пляются, а заблужденія и фальшивыя побужденія наградами и наказаніями настолько укореняются, что никакія послѣдующія указанія *теоріи искусства познанія* неспособны очистить умъ отъ накопившагося сора и грязи. Старая философская этика также пропитана метафизикою. Между тѣмъ въ послѣднія десятилѣтія окончательно восторжествовало ученіе *детерминистовъ*; а инде-терминизмъ (допускающій свободу воли) сталъ исключительною точкою зрѣнія отжившихъ философовъ-метафизиковъ. Въ послѣднее десятилѣтіе *свобода воли открыто признается иллюзіей*. Детерминистическая теорія воли вполне доказана. Исходъ борьбы нравственныхъ мотивовъ всегда математически предопредѣленъ ихъ относительною силой. Попытки опровергнуть детерминизмъ даже смѣшны. Свобода воли оправдывается только съ точки зрѣнія детерминизма же. Но какъ возстановить значеніе понятія свободы воли, какъ скоро признана правильность детерминистической теоріи, утверждающей, что всякое дѣйствіе есть необходимый итогъ борьбы мотивовъ? Измѣненіемъ пріемовъ анализа этого понятія. Свобода воли не есть какая-либо конкретная и самостоятельная сила, какъ это думали въ прежнее время метафизики. Это извѣстное общее и весьма сложное состояніе чело-вѣка, являющееся плодомъ его развитія. Свобода воли есть продуктъ развитія. Наиболее развитые люди должны обладать и наибольшею степенью свободы. Развитой идейный чело-вѣкъ свободенъ, но свободенъ не въ томъ абсолютномъ смыслѣ, въ какомъ понимали эту свободу метафизики, а свободенъ только отъ окружающей среды и собственного своего тѣла, будучи самъ комплексомъ высшихъ идей и чувствъ, чрезъ которые преломляются всѣ вліянія какъ среды, такъ и тѣла. Нравственную отвѣтственность и юридическую вмѣняемость нужно разграничивать. Съ развитіемъ самосознанія чело-вѣческаго общества идея нравственной отвѣтственности растетъ и расширяется, идея же вмѣненія суживается и умалется. Узелъ нравственной борьбы заключается въ различіи двухъ порядковъ пріятныхъ и непріятныхъ чувствъ, эгонистическихъ и альтруистическихъ, связанныхъ съ инстинктами самосохраненія и сохраненія вида. Гдѣ эти чувства не сталкиваются, тамъ нѣтъ и нравственной борьбы^а. Нашъ философъ вычеркиваетъ цѣлую серію нравственныхъ дѣяній христіанскаго нравоученія, относящихся къ самоусовершенію чело-

вѣческаго духа, въ борьбѣ между эгоистическими и альтруистическими чувствами. „Нравственное и безнравственное суть опредѣленія качествъ поступковъ въ вопроса о томъ, свободны они или нѣтъ. Нравственная отвѣтственность, власть совѣсти должны быть признаны и тамъ, гдѣ уже несомнѣнно нѣтъ свободы воли. Мы осуждаемъ вовсе не свободный выборъ зла, а самое зло. Между тѣмъ съ развитіемъ нравственныхъ понятій, растутъ и совѣсть и сознаніе нравственной отвѣтственности. А вмѣненіе умалется. Вмѣненіе или возмездіе есть отвѣтная реакція лица, пострадавшаго отъ злаго дѣянія, направленная противъ виновника этого дѣянія и страданій, имъ причиненныхъ. Возмездіе есть месть, являющаяся орудіемъ самосохраненія людей. Пока фикція абсолютнаго различія свободныхъ и несвободныхъ поступковъ жила въ сознаніи человѣчества, до тѣхъ поръ и идея вмѣненія могла находить для себя оправданіе съ точки зрѣнія общаго блага. Нынѣ же съ успѣхами науки оправдывать вмѣненіе свободною неудобно. Никакое теоретическое оправданіе возмездія и вмѣненія теперь уже невозможны. Корень всякаго возмездія за вину лежитъ въ чувствахъ ненависти, злобы, въ инстинктѣ самосохраненія, въ противонравственныхъ побужденіяхъ челоѣческой природы. Вообще нравственное обоснованіе идеи вмѣненія невозможно. Можно оправдывать наказаніе не теоретически, а практически, отрицая возможность нравственной санкціи наказанія и выводя эту санкцію не изъ понятія добродѣтели, а изъ факта цорочности общества во всемъ его составѣ“. Имѣя въ виду только перечисленныя мнѣнія, не бесполезно было бы пожелать, чтобы нашему философу преподаны были добрые совѣты.

Къ счастью для него и для дѣла философіи, онъ замѣтно и сильно новоротилъ нынѣ на иной путь, путь старой, здравой, вѣковѣчной философіи. Этотъ поворотъ уже ясно намѣчаетъ въ самоновѣйшемъ сочиненіи Грота: *Джордано Бруно и Пантеизмъ*. А еще больше замѣтенъ въ послѣднемъ его же сочиненіи, которое только-что вышло изъ типографіи: *О души*.

„Исторія челоѣческой мысли и жизни учить насъ, разсуждаетъ нашъ философъ, что *утвержденіе или отрицаніе существованія души въ челоѣкѣ* всегда налагало печать на все міросозерцаніе челоѣчества, на весь складъ его идей, чувствъ, стрем-

леній и дѣйствій. И это понятно: признаніе *духовнаго начала* въ основѣ собственнаго бытія давало человѣку возможность логически оправдать существованіе *высшаго духовнаго начала, т.-е. личнаго божественнаго разума* во вселенной, а съ тѣмъ вмѣстѣ находили себѣ столько же логическое оправданіе *идеи разумности и общей цѣлесообразности* всего существующаго и совершающагося въ мірѣ,—убѣжденіе въ дѣйствительномъ значеніи *идей добра и зла, нравственнаго и безнравственнаго, вѣра въ прекрасное, въ идеалы справедливости и высшаго духовнаго совершенствованія.* Но за то какъ скоро наоборотъ *вопросъ о существованіи души рѣшился отрицательно*, то весь міръ идеальныхъ понятій *человѣческаго сознанія превращался въ одну сплошную игру воображенія, въ міръ иллюзій и праздныхъ выдумокъ поэтовъ и философовъ, поощряемыхъ трусливыми суевѣріемъ толпы.* Если нѣтъ души въ человѣкѣ, то откуда взять *душу и разумъ во вселенной? А если во вселенной нѣтъ высшаго разума, то не можетъ быть въ ея существованіи и развитіи высшихъ разумныхъ цѣлей и внутренняго нравственнаго смысла.* Если же нѣтъ цѣлей въ жизни вселенной, если все совершающееся есть *игра мупой необходимости и продуктъ прихотливаго столкновенія случайностей, то не откуда пріобрѣсти критерія и для нравственной дѣятельности* *человѣка.* Идеи добра и зла, нравственнаго и безнравственнаго въ сферѣ жизни *человѣка* оказались бы такими же выдумками услужливой фантазіи *моралистовъ, какъ идеи Бога и цѣлесообразности во вселенной: не можетъ существовать добра въ жизни* *человѣка, если нѣтъ его въ жизни вселенной.* И если все-таки признать, что лихорадочный бредъ *человѣчества* объ идеалахъ и порывы его къ лучшему, къ лучшей и болѣе сознательной долѣ, составляютъ своего рода *неизбѣжность* и ничѣмъ неотвратимы, то что можетъ дать сознаніе этого *основнаго противорѣчія идеальныхъ влеченій* *человѣческой природы съ грязной и пошлой дѣйствительностью, какъ не философію пессимизма и отчаянія, модную философію нашего времени, предлагающую, въ качествѣ исхода для больной мысли во всемъ извѣрившагося* *человѣчества, погруженіе въ абсолютное ничто, въ вирвану?* Таковы логически *неизбѣжныя слѣдствія* *двоякаго рѣшенія* *вопроса о существованіи души въ* *человѣкѣ.* И теперь должно быть ясно для всякаго, что это *вопросъ не* *празднаго*

только ученаго любопытства; это проблема, затрагивающая самые дорогие, самые священные и близкіе для человѣческаго сердца интересы жизни. Нельзя сказать, чтобы вопросъ о *природѣ души* нигдѣ не ставился съ достаточною широтою, и не рѣшался въ духѣ примиренія требованій мысли и высшихъ идеальныхъ стремленій человѣческой природы. Напротивъ во всѣ почти вѣка можно указать на мыслителей (*Платонъ, Аристотель, Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, Кантъ и др.*), обсуждавшихъ проблему о душѣ съ достаточною разностороннею, что и въ настоящее время ихъ изслѣдованія могли бы считаться поучительными. Но этихъ мыслителей общество не хотѣло слушать и понимать и вскорѣ ихъ глубокія ученія забылись. Масса чуждѣвшаяся охотѣ шла за тѣми второразрядными умами, которые предлагали ей крайнія рѣшенія и мысль, *человѣческая природа ждетъ увлекаться и понимать ученіями наиболее поверхностными и чуждыми*. У насъ въ Россіи общество особенно склонно бросаться въ крайности и безумная нетерпимость односторонне мыслящихъ грубо достигла такихъ размѣровъ, какіе едва ли найдены другому европейскому обществу. Въ каждую ипрочемъ эпоху даритъ и властвуетъ одно направденіе, пока вновь не одождетъ противоположное. *И горе тому, кто пойдетъ противъ господствующаго теченія, даже въ качествѣ миротворца*. Вопросъ о душѣ раздѣлялъ у насъ судьбу всѣхъ вопросовъ, заставляющихъ общественную мысль. Всѣ мы хорошо помнимъ, какъ въ 60-хъ и въ началѣ 70-хъ годовъ значительная часть нашего общества и въ особенности молодежь увлекалась крайними материалистическими воззрѣніями, которыя проводились *Молешотомъ, Карломъ Фохтомъ, Бюхнеромъ*, наконецъ *Геккелемъ*, стремившимся въ многочисленныхъ биологическихъ сочиненіяхъ своихъ совершить синтезъ нѣмецкой материалистической доктрины съ ученіемъ *Дарвина*. Въ послѣднее время материализмъ, какъ направденіе теоретической мысли, значительно ослабѣлъ. Теперь общество начинаетъ все болѣе и болѣе увлекаться совершенно противоположными ученіями и идеями, мистическими, спиритическими и т. д. Задача настоящей науки, а еще болѣе задача философіи—бороться съ такими крайними настроеніями общественнаго сознанія. Главнѣйшія изъ новѣйшихъ философскихъ доктринъ Запада отрицаютъ абсолютный разумъ вселенной, т. е. Бога, абсо-

лютную истину, благо и красоту, какъ принципы внутренняго строенія вселенной и тѣмъ самымъ разрушаютъ смыслъ всѣхъ идеальныхъ влеченій человѣческой природы. Настоящій же философъ конечно не можетъ успокоиться, пока не оправдаетъ законность *этихъ вѣчно живыхъ пружинъ* человеческой дѣятельности, безъ которыхъ она утратила бы всякое разумное значеніе. Философъ всегда будетъ стремиться найти *методъ* оправданія упомянутыхъ идей, вывести на свѣтъ *сознанія* тѣ бессознательные инстинктивные процессы, помощью которыхъ эти идеи вѣчно вновь съ роковою необходимостью воссоздались идеально-настроеннымъ и нравственно неспорченнымъ умомъ и чувствомъ миллионновъ людей, послѣ того какъ десятки разъ ошибочность и несостоятельность этихъ идей считалась доказанною. Многочисленные факты нравственнаго самосознанія людей очевидно составляютъ законъ жизни человѣчества, а законъ жизни человѣческой не можетъ не быть частнымъ проявленіемъ закона жизни вселенной. Нашъ философъ думаетъ, что въ современномъ научно-позитивномъ направленіи не только не лежитъ препятствій для новаго болѣе широкаго разрѣшенія вопроса *о природѣ духовнаго начала*; но напротивъ именно это направленіе является своего рода мостомъ къ построенію новаго философскаго ученія, за предѣлами точныхъ специальныхъ наукъ, изучающихъ *явленія объективнаго опыта*. Не только въ *методѣ* современной науки можно найти опору для обновленія и психологической переработки *староо философскаго метода* Сократа и Декарта, но и въ самомъ *содержаніи* новой науки и истинъ, добытыхъ специальными научными изслѣдованіями, лежитъ богатый матеріалъ для новаго болѣе широкаго обоснованія *ученія о духѣ, существованіе котораго весьма краснорѣчиво, хотя и косвенно* подтверждается именно новѣйшими научными открытіями. Одна изъ вѣчно живыхъ задачъ философіи состоитъ въ примиреніи противоположностей единства и двойственности, въ побѣдѣ надъ антиноміями человѣческаго ума и дѣйствительности. Въ примѣненіи же къ специальному вопросу о природѣ души, задача философіи должна состоять очевидно въ *примѣненіи монизма и дуализма во взглядѣ на начала бытія*, съ одной стороны, а съ другой—въ устраненіи разнорѣчій материализма и спиритуализма. Этимъ достаточно опредѣляется характеръ не только новаго, самоновѣйшаго

сочинения нашего философа: *О души*, но характеръ и новѣйшаго направленія всей его философи.

Мое общее сужденіе о философи Грота. Онъ дѣйствительно философъ необычайно способный, необычайно разнообразный, отлично подготовленный, замѣчательно обильный, замѣчательно ясный въ изложеніи, даже строго-логичный въ выводахъ изъ разъ положенныхъ началъ. Философская эрудиція его огромна. Онъ знакомъ съ философами не только новѣйшихъ временъ, но и глубокой эллинской классической древности въ ихъ подлинныхъ твореніяхъ. Замѣчательно знакомство его и съ выводами современной естественной науки, безъ котораго нынѣ нельзя строить философию. Слабость же его философи заключается не только въ рабскомъ, но и въ страдномъ подчиненіи его, какъ неофита, господствующему духу современной позитивной науки. Нѣкоторые изъ выводовъ его философи нельзя не признать не основательными столько же, сколько и рѣзкими въ выраженіи и прямо вредными въ практическомъ приложеніи. Смягчающія обстоятельства, нѣсколько ослабляющія вину его страднаго увлеченія на сторону современно-научнаго отрицанія, можно находить въ томъ, что между современными свѣтскими учеными, въ частности между университетскими двигателями науки, онъ одинъ, какъ всѣ, тогда какъ и всѣ у нихъ, какъ одинъ. Въ недавно прошедшее время онъ и не былъ бы возможенъ иначе, какъ въ такомъ характерѣ солидарности съ своими сослуживцами и слушателями, на что и самъ онъ указываетъ какъ въ частныхъ устныхъ бесѣдахъ, такъ и на публичныхъ лекціяхъ, наконецъ и въ печати. На цѣлую серію старѣйшихъ своихъ сочиненій онъ самъ махаетъ рукою: „отрицательнаго-де направленія; тогда-де былъ такой узкій духъ научной нетерпимости“. Теперь же въ послѣдніе дни онъ ясно поворотилъ на болѣе прямой путь философствованія, согласнаго сколько съ самоновѣйшими выводами науки, столько же и съ неподвижными старо отеческими завѣтами. По моему искреннему убѣжденію, основанному на разностороннемъ знакомствѣ съ сочиненіями его, столько же и лично съ нѣмъ авторомъ-философомъ, эту юную, широко подготовленную, въ высшей степени способную для работъ на высшемъ поприщѣ философскаго мышленія, свободно поворачивающую въ сторону фи-

дослѣдованія наиболее благонадежнаго и желательнаго, умственную силу слѣдуетъ всеми способами сохранить и поддержать, содѣйствуя ей къ болѣе и болѣе широкому саморазвитію, хотя отчасти по возможности незаметно, и ограничивая ее въ ея увлеченіяхъ на сторону чужеродныхъ научныхъ вліяній, въ увлеченіяхъ, которыя могли быть вредны какъ для нея самой, такъ и для круга, гдѣ дѣйствуетъ ея вліяніе *.

Нинагоръ Архіепископъ Херсонскій.

* Н. Я. Гротъ, философскія сужденія коего подвергъ разсмотрѣнію въ этой статьѣ досточтимый авторъ капитальнаго сочиненія: *Сверхъчеловѣческое бытіе и позитивная философія*, высокопреосвященный Нинагоръ, состоитъ профессоромъ философіи въ Московскомъ университетѣ, въ который въ настоящемъ году перешелъ изъ Новороссійскаго въ Одессѣ. Ред.

ИЗЪ ЛЕКЦІЙ

ПО ПРАВСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ*.

ЧАСТЬ 2-я.

О нравственности христіанской.

43. *Реміозная и догматическая точка зрѣнія на предметъ* Развиваясь съ формальной стороны какъ сознательная энергія самоопредѣленія или личность, въ себѣ самой носящая законъ своей дѣятельности и сознание согласія или несогласія съ этимъ закономъ, съ матеріальной—какъ власть по отношенію ко всему вещественному и какъ любовь и правда по отношенію ко всемъ другимъ личностямъ, духъ человѣческій по мѣрѣ такого развитія становится способнымъ мыслить и Бога, какъ личность, и ставить себя къ Нему въ отношенія правды и любви или, что то же, въ нравственныя отношенія.

Отношенія человѣка къ Богу или его *ремію* обыкновенно производятъ изъ врожденной человѣку особой потребности называемой религіозною, подъ которою разумѣютъ стремленіе человѣка искать первопричину всего существующаго и ставить себя въ такія или другія отношенія къ ней. Но изъ всего вышеизложеннаго очевидно, что мыслить эту первопричину какъ Духъ или какъ нравственную первопричину всего возможно человѣку только въ томъ случаѣ, когда онъ уже сознаетъ себя духовнымъ нравственнымъ существомъ и свободнотворческою причиною своихъ собственныхъ нравственныхъ качествъ; когда

* См. сентябрьскую кн. „Прав. Обзор.“ за текущій годъ.

сѣдовательно его нравственная потребность достигла известной степени своего развитія и съ формальной стороны, со стороны нравственного чувства и свободы, и съ матеріальной, со стороны его власти надъ внѣшнимъ міромъ и отношеній къ другимъ сотвореннымъ личностямъ. Для существа, лишеннаго нравственнаго самосознанія, слова: Духъ, личный, живой Богъ—не могутъ имѣть истиннаго значенія; сознательное отношеніе къ Богу невысказано и исканіе Его или совѣтъ невозможно или было бы исканіемъ не Его, а чего-то такого, что не опредѣляется никакимъ духовнымъ свойствомъ. Вся цѣль ветхозавѣтнаго Откровенія послѣ паденія человѣка и всего до-христіанскаго промысленія о родѣ человѣческомъ состояла въ томъ, чтобы возбудить въ человѣкѣ его нравственное самосознаніе; почему и христіанская проповѣдь могла обращаться только къ развитой уже до известной степени совѣсти человѣка. „Для погибающихъ, говоритъ св. апостолъ Павелъ, для тѣхъ, „у которыхъ Богъ вѣка сего ослѣпилъ умы“, въ которыхъ, т.-е. нравственная потребность заглушена. „наше благовѣствованіе закрыто“—недоступно, непонятно; открывая истину, мы представляемъ себя совѣсти всякаго человѣка предъ Богомъ“ (2 Кор. 4, 2—4).

Религіозная потребность, еслибы и нужно было допустить ея существованіе, какъ отдѣльной отъ нравственной, могла бы развиваться только по мѣрѣ развитія послѣдней, какъ стремленіе: для *ума* объяснить загадки, возбуждаемыя нравственнымъ состояніемъ человѣка, предоставленнаго себѣ самому, и положеніемъ его, какъ духовнаго существа, среди внѣшняго міра и другихъ людей; для *сердца*—примирить неизгладимую потребность нравственнаго совершенства съ невозможностью его всесторонняго проявленія въ земныхъ условіяхъ жизни: для *воли*—найти непоколебимую опору дѣятельности, согласной съ загадочнымъ чувствомъ долга. Если религіозная потребность и можетъ быть мыслима отдѣльно отъ нравственной, то только въ связи съ развитіемъ послѣдней; но удовлетвореніе ея во всякомъ случаѣ можетъ проявляться не въ чемъ иномъ, какъ опять въ свободныхъ отношеніяхъ человѣка какъ къ высочайшему Существо—Богу, такъ и къ другимъ личностямъ и внѣшней природѣ, сѣдовательно опять въ нравственности. Поколикъ же отношеніе человѣка въ частности къ Богу и Бога къ человѣку принято и

въ наукѣ и въ жизни называть *религією* или *благодѣтелями*, то и нравственныя дѣйствія человѣка по отношенію къ Богу, въ отличіе отъ отношеній къ матеріальному міру и другимъ личностямъ, должны быть названы *религіозными*, точно также какъ и субъективныя и объективныя *блага*, какъ результатъ этихъ дѣйствій, въ отличіе отъ аскетическихъ и общежительныхъ или социальныхъ [благъ, должны быть названы религіозными. Религіозныя *отношенія*, такимъ образомъ, суть ничто иное, какъ *видъ нравственныхъ*, именно видъ отношеній человеческого духа къ другимъ личностямъ и отличаются отъ другихъ видовъ тѣхъ же отношеній не по сущности своего внутренняго содержанія ибо правда и любовь составляютъ содержаніе и религіозныхъ отношеній, а по свойствамъ того существа, на которое обращены любовь и правда.

Именно по мѣрѣ высоты нравственныхъ свойствъ личности, съ которою человѣкъ находится въ отношеніяхъ любви и правды, она въ силу этой любви и правды дѣлается для него болѣе и болѣе *образцемъ, идеаломъ*, чертами котораго она измѣряетъ свое нравственное сознаніе и достоинство, и вмѣстѣ *авторитетомъ*, слова и дѣйствія котораго становятся для него не только предметомъ его невольнаго довѣрія и подражанія, но и свободно принятымъ правиломъ мысли и жизни. Коль скоро же такимъ идеаломъ и авторитетомъ, по особенному воздѣйствію на человѣка божественной благодати, является божественная личность—самъ Богъ, Творецъ, Искупитель и Освятитель человѣка и міра, какимъ Онъ явился въ ветхозавѣтномъ Откровеніи, особенно же въ лицѣ Христа Спасителя, то явленія и откровенія такой личности въ обширномъ смыслѣ сего слова, т.-е. какъ проявленія въ твореніи міра и промышленности о немъ и какъ слова и дѣла въ пророчествахъ и чудесахъ, во всей земной жизни Спасителя и судьбахъ Его церкви, становятся для человѣка безусловною нормою какъ въ пониманіи своей собственной природы и всего внѣшняго міра, такъ и во всей жизни. Понимая же нравственность на основаніи свидѣтельства не собственнаго нравственнаго сознанія только, но и божественнаго Откровенія или точнѣе: хотя и на основаніи собственнаго нравственнаго сознанія, но просвѣщеннаго божественнымъ Откровеніемъ, человѣкъ понимаетъ ее уже не съ *естественной* собственно-человѣческой точки зрѣнія, а

съ откровенной, *религіозной*, божественной и, если содержаніе этого Откровенія получило характеръ догматическихъ истинъ, съ *догматической*. Только съ такой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія Откровенія, вліяющаго на наше нравственное самосознаніе и понимаемаго притомъ по руководству православной церкви, можемъ мы говорить о нравственности *христіанской*.

То понятіе о нравственности вообще, которое изложено нами въ первой части, есть правда въ сущности христіанское понятіе, подтверждалось ученіемъ слова Божія и церкви, но это совпаденіе нашего понятія о нравственности съ религіознымъ и догматическимъ ученіемъ о ней было такъ-сказать вѣдшее, случайное; оно показываетъ только, что и свидѣтельства собственнаго, развивающагося въ нѣдрахъ христіанства нравственнаго самосознанія вполне согласуются съ откровеннымъ ученіемъ, что истинное откровеніе и высшія потребности человѣческой природы взаимно себя объясняютъ, подтверждаютъ и восполняютъ; но не говорить ничего о религіозномъ основаніи и религіозной сторонѣ человѣческой нравственности, не объясняетъ ея христіанскаго характера. Теперь же, прилагая къ понятію *нравственность* предикатъ: *христіанская*, мы сосредоточиваемъ наше вниманіе на тѣхъ моментахъ внутреннѣйшей человѣческой жизни, въ которыхъ человѣческая естественная нравственная потребность *первые* подвергается вліянію иной, независимой отъ человѣка и высшей его нравственной же силы, именуемой въ богословіи *спасительною благодатію*; вступаемъ на тотъ пунктъ систематическаго богословія, гдѣ правоученіе совпадаетъ съ вѣроученіемъ и потому обязываемся строго ограничить свой взглядъ на предметъ предѣлами, указываемыми христіанско-православнымъ догматическимъ ученіемъ о нравственной природѣ человѣка. Гдѣ нѣтъ дѣйствія спасительной божественной благодати на человѣка и воздѣйствія на нее воли самого человѣка, тамъ нѣтъ ни спасенія, ни Спасителя, ни истинной христіанской нравственности; гдѣ же это дѣйствіе и воздѣйствіе и спасеніе понимается не православно, тамъ не можетъ быть и православнаго правоученія. Отношеніе между Богомъ и человѣкомъ составляетъ предметъ богословія вообще; восстановленіе этого отношенія, нарушеннаго свободною волею человѣка, называемое спасеніемъ его, составляетъ предметъ собственно христіанскаго богословія; своеоб-

разное пониманіе дѣла этого спасенія, поколику оно зависитъ не только отъ Бога, но и отъ самого человѣка составляетъ сущность отличія православнаго не только вѣрученія, по и нравоученія отъ инославныхъ. Посему существенную задачу второй части нравственнаго богословія составляетъ объясненіе *понятія о спасеніи* человѣка на основаніи слова Божія и ученія церкви *въ связи съ вышеизложеннымъ понятіемъ о нравственности вообще.* Рѣшеніемъ этой задачи объясняются какъ *характеръ* христіанской нравственности, такъ и условія *возникновенія и роста* христіанской нравственной жизни.

44. *Понятіе о спасеніи въ связи съ понятіемъ о нравственности вообще; три главныхъ пункта въ церковномъ ученіи о спасеніи.* Еслибы нравственная потребность человѣческой природы развивалась нормально, т. е. еслибы нравственное чувство при каждомъ актѣ самоопредѣленія человѣка указывало вѣрно, что есть добро и что есть зло; сознаніе ясно отражало бы въ себѣ это чувство и правильно перерабатывало его свидѣтельства въ понятія и правила или, что то же, въ нравственный законъ; свободная энергія *Я* нормально осуществляла бы эти нравственныя требованія, и болѣе и болѣе осложняясь и возрастая, составляла бы одно всецѣлое духовное настроеніе и отождествлялась бы съ добродѣтелью или становилась бы нравственнымъ характеромъ: то господство духа въ матеріальномъ мірѣ и любовь и правда между всѣми духовными существами, а съ этимъ и познаніе источника и первообраза добра—Бога и общеніе съ Нимъ, болѣе и болѣе усмливаясь, составляли бы то, что называется духовною жизнью, вѣчною жизнью, полною безконечно возрастающей дѣятельности и неотдѣлимаго отъ нея блаженства—словомъ: вѣчнымъ царствіемъ Божиимъ. Въ такомъ случаѣ не могло бы быть рѣчи ни о Спасителѣ, ни о спасеніи человѣка; ибо не было бы въ нихъ никакой нужды, не было бы никакой гибели. „Не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные. Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію“ (Осіи 6, 6: см. Мте, 9, 12—13). Словомъ *спасеніе* *человѣка* *предполагаетъ его погубель.*

А эта погубель по ученію слова Божія началась въ раю и есть ни что иное, какъ грѣхъ человѣка, т. е. свободное преступленіе нравственнаго закона, или актъ самоопредѣленія въ пользу

эгоизма по отношенію къ Богу и ближнему и въ пользу чувственности по отношенію къ матеріальному міру, преступленіе, сдѣлавшее нормальную (добродѣтельную и блаженную) нравственную жизнь *невозможною* для собственныхъ силъ человѣка. И это по тремъ причинамъ: во первыхъ потому, что свободное противонравственное удовлетвореніе чувственнымъ и духовнымъ потребностямъ человѣческой природы, составивъ содержаніе формальной свободы человѣка и взошедши какъ неизгладимый элементъ въ организмъ его духовной природы, не могло не образовать собою *новой силы* въ ней, противодействующей нравственному влеченію, которое, въ свою очередь будучи ослаблено этимъ противодействіемъ, уже не могло остаться въ первобытной силѣ; во вторыхъ потому, что послѣдствія преступленія: чувства стыда предъ самимъ собою и презрѣнія къ себѣ и страха предъ вѣчною правдою Творца, съ нарушеніемъ нравственного закона, однажды навсегда соединившаго внутреннія и внѣшнія бѣдствія, сдѣлались неотвратимыми для естественныхъ усилій человѣка; его мирное нравственное чувство получило характеръ тревожной совѣсти, и его внѣшняя жизнь наполнилась бѣдствіями; въ третьихъ потому, что поврежденное нравственное чувство и ослабленное влеченіе къ добру не могли не омрачить и не ослабить самаго сознанія добра, или что тоже, не могли не препятствовать нормальному развитію нравственного закона и тѣмъ не ослаблять въ человѣкѣ сознаніе его противонравственного состоянія. Короче: нравственная гибель человѣка состоитъ въ томъ, что онъ *потерялъ возможность* безъ Божественной помощи быть истинно нравственнымъ, то-есть добродѣтельнымъ и блаженнымъ; *формальную* свободу обратилъ въ *реально-злую*.

Сообразно съ симъ спасти человѣка значитъ прежде всего возвратитъ ему возможность добродѣтельной и блаженной жизни; а это въ свою очередь значитъ: во первыхъ, его естественному нравственному влеченію, ослабленному и поврежденному чувственными и эгоистическими стремленіями, дать *силу дѣйствительно* мотива дѣйствій, постоянно *превозмогающую* надъ этими стремленіями до полного ихъ искорененія въ себѣ; во вторыхъ, его совѣсти возвратитъ первобытную *чистоту*, а съ ними *миръ и блаженство* нравственного чувства; а чрезъ то и другое дать въ третьихъ, возможность *ясно сознавать, что есть добро и зло*;

а все это вмѣстѣ значить, *возстановить формальную свободу* въ человѣкѣ, при ея участіи обратить ее въ *реально-добрую*, и въ этомъ смыслѣ *освободить* его.

Такимъ понятіемъ о спасеніи человѣка на землѣ или его освобожденіи предполагается какъ то, что возможность грѣха въ немъ остается на землѣ не только въ моментъ возстановленія въ немъ формальной свободы, въ силу этой самой свободы, какою обладалъ и невинный человѣкъ по сотвореніи его, но и въ силу живущей въ немъ, хотя при этомъ возстановленіи и обезсиленной, но безъ самодѣтельности человѣка неуничтожимой склонности ко злу; такъ и то, что эту возстановленную возможность осуществленія добра онъ призванъ въ спасеніи самодѣтельно воспользоваться. Слѣдовательно спасеніе человѣка на землѣ не есть то же, что созданіе въ немъ безъ его участія добродѣтели или субъективныхъ нравственныхъ благъ, и не то же, что созданіе объективныхъ благъ или вѣшняго соответственнаго нравственному достоинству человѣка благополучія, зависящаго не только отъ его самодѣтельности, но и отъ другихъ людей и вообще отъ вѣшняго міра. Первое для него возможно не иначе, какъ подъ условіемъ самодѣтельности въ силу возстановленной спасеніемъ свободы, какъ возможности добродѣтели; второе не иначе, какъ подъ условіемъ не только его добродѣтели, но и такого состоянія вѣшняго міра и такого нравственнаго настроенія другихъ личностей, которыя бы вполне соответствовали внутреннему достоинству спасеннаго. Первое т.-е. стяжаніе добродѣтели есть задача всей земной жизни каждаго отдѣльнаго человѣка въ Христовой церкви; второе достигается на землѣ лишь настолько, насколько это соответственно съ нравственнымъ состояніемъ другихъ личностей и вѣшняго міра подъ управленіемъ все ведущаго къ цѣлямъ добра Промысла Божія. Такое понятіе о *земномъ* спасеніи человѣка очевидно отличается отъ понятія о *вѣчномъ* или точнѣе: *заробномъ* спасеніи его, точно также, какъ и блаженство добродѣтели на землѣ нельзя смѣшивать съ вѣчнымъ блаженствомъ ¹⁾.

¹⁾ Какъ нельзя и вообще смѣшивать понятіе *спасенія* и *блаженства*, что въ социальнѣю непрестанно дѣлается въ нашей и иностранной, ученой и неученой богословской литературѣ.

Спасеніе человѣка въ *будущей* жизни или *загробное* есть уже состояніе идеальнаго характера, есть безпрепятственное проявленіе самодѣятельно приобрѣтенной подъ условіемъ земнаго спасенія добродѣтели, состояніе, недопускающее возможности грѣха и полное всесторонняго, непрерывно продолжающагося блаженства, это есть *безусловно блаженная* жизнь человѣка въ *новомъ*, для насъ теперь непостижимыхъ условіяхъ, на *новой землѣ* и *подъ новымъ небомъ*; словоъ есть жизнь *будущаго вѣка*.

Нравственное богословіе имѣеть предметомъ своимъ нравственно добрую жизнь человѣка, какъ она возможна на землѣ, потому и понятіе о спасеніи человѣка обязано выяснить на основаніи Слова Божія и догматическаго ученія церкви, покольку это спасеніе совершено и совершается въ земной его жизни, хетя и составляетъ основаніе и вѣчнаго спасенія въ загробной жизни.

Ни слово Божіе, ни символическія книги православной церкви, ни догматическое богословіе не изъясняютъ систематически понятія о гибели человѣка и объ его земномъ спасеніи примѣнительно въ нравственной потребности человѣческой природы. Слово Божіе и церковь положительно утверждаютъ только слѣдующія три факта:

I. Фактъ *поврежденія нравственной природы человека въ паденіи* до такой степени, что онъ сдѣлался неспособнымъ безъ Божественной помощи къ истинной добродѣтели и слѣдовательно—необходимость въ помощи для его спасенія со стороны Бога;

II. То, что это спасеніе *совершимо* безъ всякаго содѣйствія со стороны самого падшаго человѣка, независимо отъ него, или такъ-сказать *объективно*, въ лицѣ Богочеловѣка Иисуса Христа.

III. Что это совершенное независимо отъ грѣшнаго человѣчества объективное спасеніе его, чтобы сдѣлаться спасеніемъ каждаго человѣка, субъективнымъ, *должно быть усвоено имъ самимъ* и при томъ не иначе, какъ подъ *воздѣйствіемъ* на него *спасительной благодати*.

Эти *три пункта*, выясненные на основаніи слова Божія, символическаго ученія церкви и догматическаго богословія, и изъяснять намъ какъ сущность христіанской нравственности, такъ и условія ея возникновенія и роста.

I.

Поврежденіе нравственной природы человѣка въ паденіи.

§ 45. *Двоякаго рода свидѣтельство слова Божія о нравственности состояніи падшаго человечества.* Первый грѣхъ человѣка въ раю, сказали мы, былъ актомъ самоопредѣленія человѣка въ обоихъ основныхъ противонравственныхъ отношеніяхъ: эгоистическомъ—по отношенію къ Богу, и чувственномъ—по отношенію къ матеріальному міру. *Первое* выразилось въ рѣшимости Адама прервать общеніе съ Богомъ (любовь), которое по самому понятію о Богѣ, какъ Виновникъ не только матеріальной, но и нравственной жизни человѣка и ея закона, должно было состоять въ свободномъ подчиненіи этому закону (правда); человѣкъ рѣшился напротивъ сдѣлаться самъ для себя Богомъ, и когда Богъ явился ему послѣ грѣха, сѣщилъ скрыться отъ Него. Когда же Богъ спросилъ Адама: чтѣ было причиною его преступленія—онъ увидѣлъ эту причину не въ себѣ самомъ, не въ своей свободѣ, а въ женѣ своей, равно какъ и жена видѣла эту причину въ искусителѣ: эгоистическое внутреннее настроеніе Адама, свободно созданное имъ чрезъ преступленіе заповѣди, не замедлило такимъ образомъ обнаружиться въ немъ не только по отношенію къ Богу, но и по отношенію къ единственному въ то время ближнему—женѣ его. *Второе*, т.-е. свободное порабощеніе себя чувственности обнаружилось въ первыхъ людяхъ тѣмъ, что сверхъ эгоистическаго стремленія къ независимости отъ Бога и отъ Его закона, общенію съ Нимъ предпочтено чувственное наслажденіе вкуснымъ и красивымъ, но запрещеннымъ плодомъ.

Это проявленіе зла съ матеріальной его стороны, со стороны содержанія, неразрывно связано было не только съ неизбежными послѣдствіями всякаго зла—бѣдствіями жизни, но и съ поврежденіемъ формальныхъ свойствъ добра: нравственное чувство тотчасъ по преступленіи обнаружилось въ формѣ злой совѣсти—сознанія противорѣчія между актомъ свободной воли и нравственнымъ закономъ или, что тоже, волею Божіею и соединенныхъ съ этимъ сознаніемъ чувствъ стыда и страха; а отъ поврежденія нравственнаго чувства неотдѣлимо поврежденіе и всей

мыслительной силы человѣка (сознанія въ обширномъ смыслѣ), тотъ часъ по паденіи и обнаружившееся въ томъ, что она нашла логичнымъ внутренній актъ собственной свободы оправдывать предъ Богомъ вліяніемъ вѣдшихъ причинъ и въ Богѣ мыслить Существо, отъ котораго можно и нужно скрываться.

Взошедши, какъ свободно созданные элементы, въ организмъ духовной человѣческой природы и повредивши ея первобытныя свойства, эгоизмъ и чувственность (последняя въ смыслѣ *настроенія* относительно предпочтенія чувственныхъ наслажденій аскетическимъ и общежительнымъ требованіямъ закона) съ ихъ внутренними послѣдствіями сдѣлались съ минуты глубокаго паденія человѣка столь свойственными его духу, что онъ никогда уже не могъ совсѣмъ освободиться отъ нихъ собственными усиліями. Слово Божіе, изображая нравственное состояніе человѣка послѣ паденія, не анализируетъ этого состоянія по тѣмъ формальнымъ и матеріальнымъ признакамъ, которые мы нашли въ понятіи о нравственности; въ немъ нѣтъ и тѣхъ выраженій для всѣхъ этихъ признаковъ, которые въ послѣдствіи сдѣлались обычными въ богословской наукѣ, тѣмъ не менѣе сущность дѣла, т.-е. дѣйствительность зла, живущаго въ нашей человѣческой природѣ въ смыслѣ съ одной стороны—поврежденія въ человѣкѣ нравственнаго чувства и сознанія, съ другой—господства въ немъ эгоизма и чувственности и неспособности человѣка собственными силами освободиться отъ этого зла, въ Свящ. Писаніи является очевидною истиною. Эту истину оно изображаетъ и съ положительной и съ отрицательной стороны: а) съ положительной показываетъ, что зло *вкоренилось* въ духовной природѣ человѣка и слѣдовательно сдѣлало его неспособнымъ къ добродѣтели, какъ всецѣлому добродѣтели настроенію; б) съ отрицательной—показываетъ, что то *относительное нравственное добро* которое возможно было для человѣка въ падшемъ состояніи, состояло не въ добродѣтели, какъ во внутреннемъ всецѣломъ настроеніи къ добру, а въ безплодныхъ усиліяхъ исполнить тѣ или другія отдѣльныя требованія нравственнаго закона, усиліяхъ, *соперыхъ*, вытекающихъ не изъ добродѣтели, какъ свободно созданнаго внутренняго настроенія, а изъ страха предъ внутренними и вѣдшими послѣдствіями зла; *возторыхъ*, приводившихъ не къ созиданію добродѣтели и искорененію порока, а только

въ отдѣльныхъ, по внѣшности согласныхъ съ нравственнымъ закономъ *дѣствіямъ*, которыми однакоже всегда болѣе или менѣе противорѣчило внутреннее настроеніе и которыя всегда изобличали предъ сознаніемъ безнравственность этого настроенія, приводившихъ однимъ словомъ къ дѣствіямъ легальнымъ, но не истинно нравственнымъ.

46. *Свидѣтельства Слова Божія о господствѣ зла съ духовной человѣческой природѣ послѣ паденія.* Въ братоубійствѣ, совершенномъ Каиномъ, мы видимъ первое послѣ паденія историческое проявленіе нравственнаго зла, какъ коренищагося въ духовной природѣ челоѣка противонравственнаго настроенія. Поврежденіе нравственнаго сознанія Каина выразилось уже въ его жертвоприношеніи Богу, котораго онъ мыслилъ: не какъ Высочайшую нравственную Личность, которая въ челоѣкѣ цѣнитъ его дѣствительное добро, т. е. расположенія сердечныя или его внутреннее настроеніе, а какъ такую Силу, которой потребны только матеріальныя жертвы, съ какии бы расположеніемъ духа онъ ни были принесены Богу. Ибо „тогда какъ Авель, по замѣчанію св. Іованна Златоустаго ^{*)}, принесъ въ жертву Богу дары отъ первородныхъ и притомъ избранныхъ наилучшихъ овецъ, Каинъ принесъ то, что попало, безъ всякаго разбора и старанія“. Эгоизмъ и чувственность¹ уже господствовали въ сердцѣ Каина и породили зависть, а за нею братоубійство. Когда же Богъ обличалъ преступленіе Каина, его тревожило не то, что зло поселилось въ его сердцѣ и что общеніе съ Богомъ утрачено имъ, а то, какія внѣшнія, земныя послѣдствія постигли его и ожидаютъ въ будущемъ, *Наказаніе мое*, говорилъ онъ, *больше, нежели сколько снести можно.* Почему же? *Потому что всякій, кто встрѣтится со мною, убьетъ меня* (Быт. 4, 10. 14).

Потомки Каина по свидѣтельству книги Бытія оказали успѣхи въ промыслахъ и искусствахъ и повидимому достигли значительнаго господства надъ матеріальнымъ міромъ; но это господство соединилось въ нихъ съ глубочайшимъ порабощеніемъ эгоизму. Ламехъ, по которому можно судить о потомкахъ Каина вообще, не только совершаетъ челоѣкоубійство, но и безстрашно говорить о немъ женамъ своимъ; причемъ цѣнитъ себя самого

^{*)} 18-я бесѣда на книгу Бытія.

очень высоко: *если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха въ семьдесятъ разъ всемеро* (Быт. 4, 24).

Обо всемъ *допотопномъ* чловѣчествѣ самъ Богъ произноситъ такой судъ: „велико развращеніе чловѣковъ на землѣ: всѣ мысли и помышленія ихъ зло во всякое время“ (Быт. 6, 5). Но и всемірный потопъ не истребилъ зла въ чловѣческой природѣ. И *послѣ потопа*, по суду самого же Бога—„помышленія сердца чловѣческаго—зло отъ юности его“,—съ первыхъ минутъ сознательной жизни; поэтому Богъ опредѣлилъ: „не буду болѣе проклинать землю за чловѣка, потому что помышленіе сердца чловѣческаго—зло отъ юности его; и не буду болѣе поражать всего живущаго, какъ Я это сдѣлалъ“ (Быт. 8, 21).

Это зло видѣруется въ природу чловѣка вмѣстѣ съ зачатіемъ его въ утробѣ матери, учитъ великій изъ ветхозавѣтныхъ пророковъ и царей, оплакивая свои грѣхи, и надѣется освободиться отъ нихъ только тогда, когда Самъ Богъ создастъ въ немъ чистое сердце и обновитъ духъ его (Псал. 50).

Сущность сужденій ветхозавѣтныхъ боговдохновенныхъ пророковъ о нравственномъ состояніи избранныя Еврейскаго народа можно видѣть въ слѣдующихъ обличеніяхъ пророка Исаіи. „Горе народу грѣшному, племени, обремененному беззаконіемъ, поколѣнію злодѣевъ, сынамъ губителямъ. Во что еще бить васъ? Вся голова больна и все сердце въ скорби. *Отъ стопы ноги и до колѣны у него нѣтъ ничего чистаго*; язвы и багровыя пятна и гноившіяся раны, не очищенныя отъ гноя, не перевязанныя и не размягченныя масломъ (Ис. гл. 1). Горе тѣмъ, которые *называютъ зло добромъ и добро зломъ*, которые выдаютъ *тьму за свѣтъ и свѣтъ за тьму* (Ис. 5, 20). Горе мудрымъ въ глазахъ своихъ и разумнымъ предъ самими собою. Горе тѣмъ, которыхъ храбрость—пить вино, и доблесть—растворить сиверу, которые оправдываютъ беззаконнаго изъ-за подарковъ и отнимаютъ у праваго законное (Ис. 21, 22, 23); преклонился чловѣкъ и унизился мужъ“ (Ис. 2, 9). Надменность людей, гордые глаза, господство женщинъ, роскошь и сладострастіе, неправосудіе, мздоимство, притѣсненіе бѣдныхъ, вдовицъ и сиротъ (напр. Ис. гл. 2—5),—короче: эгоизмъ и чувственность, помраченіе нравственнаго чувства и сознанія составляютъ, по суду пророковъ Израильскаго народа, обыкновенныя явленія его нравствен-

наго состоянія; отъ того и „земля его пуста, города пожжены огнемъ“, поля нежираются чужди въ его присутвіи“ (Ис. гл. 1). А каковъ самъ челоѣкъ въ нравственномъ отношеніи, такова же и его религія, т.-е. тѣми же мотивами побуждается онъ и въ отношеніи къ Богу, какіе господствуютъ въ его отношеніяхъ къ міру и челоѣку. Общеніе съ Богомъ въ духъ и истинѣ, сознаніе Его совершенствъ, Его премудрости, правды и любви, явленныхъ въ мірѣ и судьбахъ челоѣчества,—чувствованія благодаренія къ Нему и славословія Его, готовность исполнять Его законъ о правдѣ и любви къ ближнему были чужды Израильскому народу. Только страхъ предъ послѣдствіями зла, какъ предъ карою Божіею, былъ великъ у народа и заставлялъ его совершать тѣ внѣшнія легальныя дѣйствія, которыя были предписаны буквою закона и которыя могли быть угодны Богу не сами по себѣ, не какъ внѣшнія механическія дѣйствія, а какъ выраженія внутренняго нравственнаго настроенія по отношенію къ Богу и какъ приготовленіе къ будущему, высшему совершенству,—настроенія, котораго не имѣлъ народъ Божій. Но такое служеніе Богу, рабское и лицемерное, коль скоро оно признается достаточнымъ для угожденія Богу, только усыпляетъ совѣсть народа и служитъ лишь къ большому его нравственному извращенію, дѣлая его менѣе и менѣе способнымъ къ истинному добру. „Къ чему мнѣ множество жертвъ вашихъ?“ спрашиваетъ свой народъ самъ Богъ устами пророка Исаи: „Я пресыщенъ всесоженіями овновъ и тукомъ воловъ, и не угодна Мнѣ кровь быковъ и аглицевъ и козловъ“ (Ис. 1, 11). Всѣ эти жертвы лицемерны: „куреніе мерзость предо Мною; новомѣсячія и субботы, созваніе собраній нестерпимы Мнѣ... Моя душа ненавидитъ ваши праздники: они бремя Мнѣ, Мнѣ тягостно нести. Когда вы много молитесь, Я не слышу: ваши руки полны крови“ (19, 15). „Сердце“ этого народа „далеко отъ Меня и благоговѣніе ихъ предо Мною—заученная челоѣческая заповѣдь“ (29, 10). Научитесь дѣлать добро: стремитесь къ правосудію, спасите угнетеннаго, заступитесь за сироту, явитесь заступниками въ дѣлѣ вдовицы“ (1, 17). Таково суждѣніе пророковъ Израильскаго народа или лучше самаго Бога чрезъ пророковъ Его о нравственномъ состояніи Еврейскаго народа. Источникъ же этого состоянія лежитъ въ самой духовной природѣ челоѣка—въ его

сердца. Сердце человеческое, говоритъ самъ Спаситель, составляетъ источникъ его нравственной скверны. „Исходящее изъ усть“, или все внѣшнее поведеніе человѣка, „изъ сердца исходитъ, и сіе (т.-е. злое сердечное настроеніе) оскверняетъ человѣка. Ибо изъ сердца исходятъ злыя помыслы, убійства, прелюбодѣнія, любодѣнія, кражи, лжесвидѣтельства, хуленія. Сіе оскверняетъ человѣка“ (Мѣ. 15, 18—20). Такъ настроенною является человѣческая природа и на свѣтъ Божій; и потому ея развитіе до полной нормальной силы духа безъ особеннаго содѣйствія Божія невозможно (Іоан. гл. 3); душа естественнаго человѣка, неиспытавшая этого содѣйствія и не воспользовавшаяся имъ, не можетъ даже и развить въ себѣ истинно-нравственныхъ духовныхъ свойствъ; она есть не духъ, а плоть, такъ какъ все рожденное отъ плоти есть плоть и только рожденное отъ духа есть духъ (Іоан. гл. 3).

Въ первомъ изреченіи Вѣтхаго Завѣта, упоминающемъ о *плоти* въ примѣненіи къ падшему человѣку, это слово имѣетъ уже значеніе не матеріальности, не стихіи, изъ которой образуется тѣло человѣка, а его нравственнаго состоянія. „Не вѣчно духу Моему быть *пренебрегаемымъ* человѣками, потому что они *плоть*“ (Быт. 2, 3), плоть въ томъ смыслѣ, что люди оставляютъ безъ вниманія внушенія Божія чрезъ слово, чрезъ совѣсть и природу¹⁾, пренебрегаютъ ими. Въ Новомъ Завѣтѣ, особенно въ по-

¹⁾ Записки на книгу Бытія ч. 1 стр. 109. Слово *плоть* употребляется въ Вѣтхомъ Завѣтѣ преимущественно или въ физическомъ, или въ метафизическомъ смыслѣ: 1) то оно означаетъ элементы и особенно мягкія части тѣлесной природы человѣка, Быт. 2, 21; 41, 2; Іов. 10, 11; Псал. 101, 6; 2) то означаетъ самый этотъ физическій организмъ, какъ организмъ, не мертвое, но живое тѣло, одушевленное душою или духомъ, Лев. 17, 11 Іовъ 12, 10. Поэтому слово *плоть* прилагается ко всѣмъ живымъ существамъ, имѣющимъ плоть, Быт. 6, 13, особенно же къ человѣческому роду, называемому всякая плоть, Быт. 6, 12, часто съ понятіями тѣлности, немощности, слабости;— особенно когда человѣкъ противопоставляется Богу, 2 Пар. 32, 8; Ис. 31, 3; Псал. 77, 39. Изъ отличительнаго свойства плоти, какъ мягкихъ и сырыхъ частей тѣла, въ противоположность костямъ и жиламъ, объясняется напримѣръ у пророка Іезекиіла: *плотное* сердце противопоставляется *каменному* (Іезек. 11, 19). Изъ значенія плоти, какъ тѣла, понятно, почему плотию обозначается физическое *родство*, Суд. 9, 2. Изъ значенія слова *плоть*, какъ одушевленнаго тѣла, какъ живаго созданія вообще, въ сравненіи съ Богомъ—

славныхъ св. апостола Павла, слово „плоть“ безспорно употребляется въ смыслѣ нравственной природы человѣка, которая правда какъ развивающаяся не иначе, какъ въ тѣлѣ и чрезъ тѣло, можетъ въ отличіе отъ духовъ безплотныхъ называться тѣлесною или плотяною; но св. апостолъ называетъ ее не только *плотяною*, но и *плотскою*. Если онъ съ одной стороны упоминаетъ о грѣхѣ, живущемъ въ членахъ тѣла (Римл. 7, 25), самое тѣло называетъ грѣховнымъ (—6, 6) и грѣхи дѣлами *тѣлесными* (Римл. 8, 13: *πράξεις τοῦ σώματος*,—слова, и по переводу Св. Синода, означающія не тѣлесныя, а *плотскія*—нравственно-злыя дѣла); то съ другой приписываетъ плоти такія явленія, какія свойственны отнюдь не тѣлесной, а *только духовной природѣ* человѣка, таковы: приверженность къ буквѣ закона (Гал. 3, 3), гнѣвъ, ненависть, зависть (5, 19, 20), ложный аскетизмъ (Кол. 2, 18). Плотской человѣкъ слѣдовательно, по смыслу новозавѣтнаго Св. Писанія, есть не то же, что плотяной или тѣлесный, а то же, что человѣкъ, имѣющій нравственно извращенную духовную природу, что по природѣ онъ рабъ грѣху (Римл. 7, 14), руководится закономъ грѣха (—7, 25), враждуетъ противъ Бога (—8, 7). Правда онъ не лишенъ ни ума, ни сердца или совѣсти (Римл. гл. 1 и 2)—этихъ существенныхъ свойствъ духовной природы человѣка, безъ которыхъ онъ не былъ бы способенъ ни къ какому нравственному усовершенствованію, но этотъ умъ и это сердце нуждаются въ дѣйствіяхъ духовной жизни во Христвѣ (Рим. 8, 2), чтобы получить дѣйствительную способность не служить грѣху и смерти, жить не по плоти, а по нравственнымъ требованіямъ духа (—8, 4—10), умерщвляющимъ дѣла плотскія (—8, 13) ⁴).

слабаго и преходящаго, понятно, что это слово могло выражать для еврея и грека, читающаго Ветхій Заветъ, *всего человека*, весь составъ его природы вмѣстѣ съ духомъ, по вдохновенію отъ Божія Духа живущимъ и дѣйствующимъ въ тѣлесномъ организмѣ, словомъ — *духовно - тѣлесную природу человека*, такъ что по этому значенію слова „плоть“ о человѣкѣ нельзя говорить, что онъ имѣетъ плоть въ противоположность другой, составной его части—духу, а надобно говорить, что *онъ есть плоть* (духъ и тѣло) въ противоположность Божественной природѣ, которая есть Духъ, непрічастный никакой тѣлесности.

⁴) Св. Григорій Нисскій (опроверженіе мнѣнія Аполлинарія, ч. 7-я стр.

Земная жизнь Спасителя міра конечно есть совершеннѣйшее осуществленіе нравственнаго добра, свойственное специальному призванію или посланничеству Его на землѣ,—и искупленіе рода человѣческаго, совершенное какъ этою жизнью, такъ и смертію, воскресеніемъ и вознесеніемъ на небо, есть единственное дѣйствительное средство возбужденія ума и сердца плотскаго человѣка къ возстановленію разрушеннаго общенія съ Богомъ, источникомъ жизни и добра, и къ нравственно-доброй жизни; тѣмъ не менѣе это добро во Христвѣ и это средство къ общенію съ Богомъ и къ собственному нравственному усовершенствованію не доступны ни уму, ни сердцу плотскаго человѣка безъ особеннаго дѣйствія на нихъ чрезвычайной силы Божіей. Если св. апостолъ Петръ исповѣдуетъ І. Христа Сыномъ Божіимъ, то не потому, что онъ самъ понялъ или почувствовалъ Его Божественное нравственное величіе и значеніе для грѣшнаго человѣчества „не плоть и кровь отырыли ему это“, а потому, что это отырылъ ему духъ Отца, сушаго на небесахъ (Мѣ. 16, 17). Въ вопросѣ о спасеніи во Христвѣ мудрость человѣческая, по ученію св. апостола Павла, оказывается прямо безуміемъ: „не обратилъ ли Богъ мудрость міра сего въ безуміе“ (1 Кор. 1, 20)? И это потому, что падшій человѣкъ не понимаетъ своего спасенія или нравственнаго блага, какъ добродѣтели или внутренняго настроенія по духу Христову, а ищетъ или чудесъ, физическаго всемогущества, какъ іудеи, или теоретическихъ знаній, вѣншей мудрости, какъ еллины (—1, 22); тогда какъ его ослабленной силѣ духа нужна помощь Божія (1, 18), нужно оправданіе и освященіе (—1, 30). Безъ содѣйствія же этой силы, самыя высшія проявленія добра, напримѣръ прощеніе грѣховъ Сыномъ Божіимъ можетъ считаться богохульствомъ, самъ Спаситель можетъ признаваться вельзевуломъ и все Св. Евангеліе для однихъ

71—74) говорятъ: „сказавшій, что мудрованіе плотское—вражда на Бога: закону бо Божію не покоряется (Рим. 8, 7) говоритъ объ очевидныхъ особенностяхъ набирающей и разумной способности... Апостолъ противопоставляетъ плоть духу, т. е. злое произволеніе болѣе правильной жизни, и говоря Коринтянамъ, что *плотстѣи есте* (1 Кор. 3, 8), возвращаетъ ихъ преданность страстямъ... „Идѣже бо въ васъ зависти и распри, не плотстѣи ли есте? Завидовать же и спорить есть (принадлежность) дѣйствія по уму“.

служить предметомъ соблазна, другими считаются за безуміе (1 Кор. 1, 23). Такіе люди, оставаясь *плотскими*, или что тоже, на языкѣ Св. Писанія Новаго Завѣта, *душевными*, лишены способности цѣнить блага, предлагаемая христіанствомъ; они не принимаютъ того, что отъ Духа Божія, потому что почитаютъ сіе „безуміемъ“. Это не то значить, что они не хотятъ только понимать, но то, что „не могутъ разумѣть; потому, что о семъ надобно судить духовно“ (1 Кор. 2, 14). Таково свойство предмета: явленія Божественнаго Духа, духа любви и правды по отношенію къ падшему человѣчеству оцѣниваются только сердцемъ и умомъ, способнымъ къ безкорыстной любви и правдѣ; духъ не можетъ быть понимаемъ душею, не развившею и не совнавшей въ себѣ духовныхъ свойствъ; а это для нея въ падшемъ состояніи невозможно безъ особеннаго воздѣйствія на нее силы Божіей. Вотъ почему „о духовномъ человѣкѣ никто“ изъ душевныхъ „судить не можетъ. Но самъ духовный судить обо всемъ“ (1 Кор. 2, 15); ибо цѣль всего сотвореннаго видитъ въ царствіи Божіемъ, какъ оно основано Иисусомъ Христомъ, и самъ живетъ въ этомъ царствѣ уже на землѣ и потому „живетъ умъ Христовъ“ (1 Кор. 2, 16).

Самое краткое и самое ясное свидѣтельство о господствѣ зла въ падшей человѣческой природѣ можно видѣть въ изрѣченіи Спасителя: „безъ Меня не можете дѣлать ничего“ (Іоан. 15, 5) и въ свидѣтельствѣ св. апостола Павла о томъ, что одинъ „Богъ производитъ въ людяхъ и хотѣніе и дѣйствіе по своему благоволенію“ (Филипп. 2, 13).

47. *Свидѣтельство Слова Божія объ относительно-доброй нравственности падшаго человечества и значеніи Моисеева нравственнаго закона для иудеевъ и естественнаго—для язычниковъ.* Это господство зла въ падшемъ человѣкѣ не означаетъ однакоже, чтобы онъ по ученію слова Божія не могъ имѣть безъ дѣйствія въ немъ особенной силы Божіей никакого понятія о добрѣ и злѣ, никакого нравственнаго закона и не могъ дѣлать ничего добраго. Степени и качества нравственнаго развитія могутъ быть, по ученію слова Божія, различны. Гдѣ нравственное чувство и сознаніе совсѣмъ неразвиты, тамъ конечно вовсе нѣтъ и нравственной жизни, тамъ есть состояніе нравственнаго невѣдѣнія (Дѣян. 3, 17); гдѣ онѣ подавлены чувственнымъ и эгоистиче-

скимъ настроеніемъ до того, что добро считается зломъ и зло добромъ, тамъ полная нравственная смерть, тамъ и самое Божество почитается человѣчествомъ, не какъ нравственная личность, а какъ представитель злыхъ, чувственныхъ и эгоистическихкихъ влеченій и какъ магическое средство ихъ удовлетворенія, тамъ слава самаго истиннаго Бога измѣняется въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся (Римл. 1, 23). Но такія крайнія нравственныя состоянія не суть всеобщія въ падшемъ человѣчествѣ. Мы видимъ напротивъ, что въ понятіяхъ, обычаяхъ жизни и законодательства древняго или современнаго языческаго міра есть много такого, что свидѣтельствуетъ о присущей ему нравственной потребности, которая болѣе или менѣе дѣйствительно и удовлетворяется въ жизни; и ветховавѣтный законъ, еслибы онъ не находилъ никакого отголоска въ нравственномъ влеченіи и чувствѣ евреевъ, былъ бы для нихъ не имѣющею смысла, ни къ чему не служащею буквою, а между тѣмъ мы знаемъ, что самые враги *Спасителя* міра враждовали противъ Него между прочимъ и изъ приверженности, хотя своекорыстной и слѣпой къ закону Божию, которымъ они гордились и дорожили болѣе всего на свѣтѣ. Каковы были понятія о добрѣ и злѣ или каковы были нравственныя требованія языческихъ законодательствъ, объ этомъ рѣчь должна быть не здѣсь. Здѣсь для насъ достаточно припомнить, что нравственный законъ Моисеевъ, какъ божественный, есть совершенный законъ и что слово Божіе признаетъ существованіе нравственныхъ предписаній, тождественныхъ съ предписаніями Моисеева закона и слѣдовательно также болѣе или менѣе совершенныхъ и у язычниковъ. И язычники, хотя и не имѣютъ откровеннаго нравственнаго закона, по ученію св. ап. Павла имѣютъ законъ, написанный въ сердцахъ ихъ, (Рим. 2, 15), а что они имѣютъ такой законъ, это онъ видитъ не только изъ того, что и у нихъ есть совѣсть и умъ, но и изъ того, что они по природѣ дѣлаютъ дѣла закона, того самаго закона, которымъ обладалъ и еврейскій народъ. Мало того, св. апостолъ приписываетъ законнымъ дѣламъ язычниковъ одинаковое достоинство съ дѣлами іудеевъ даже предъ судомъ Божіимъ: „если необрѣзанный, говоритъ онъ, соблюдаетъ постановленія закона, то его необрѣзаніе не вмѣнится ли ему въ обрѣ-

заніе?" (Рим. 2, 27) и достоинство самыхъ религиозныхъ дѣйствій іудеевъ, напр. обрѣзанія ставить въ зависимость отъ исполненія ими общаго съ язычниками нравственного закона: „обрѣзаніе полезно, говоритъ онъ іудею, если исполняешь законъ“ (Рим. 2, 25). Итакъ по ученію Свящ. Писанія естественный человѣкъ какъ іудей, такъ и язычникъ можетъ въ извѣстной мѣрѣ знать нравственный законъ и исполнять его.

Но нѣкоторое знаніе человѣкомъ требованій нравственного закона и сообразныя съ нимъ внѣшнія дѣйствія не свидѣтельствуютъ еще о совершенно добромъ нравственномъ настроеніи или добродѣтели, которая одна есть истинное нравственное благо. И бѣсы по ученію слова Божія знаютъ до извѣстной степени волю Божию, иногда не могутъ не повиноваться Ею велѣніямъ; тѣмъ не менѣе они служатъ представителями крайней степени нравственного извращенія. Въ падшемъ человѣкѣ нравственная потребность жива, но ослаблена и извращена господствомъ чувственныхъ и эгоистическихъ влеченій; онъ чувствуетъ иногда потребность бороться съ этими влеченіями, напрягать свои усилія, чтобы исполнять доступныя ему требованія нравственного закона, и поскольку это исполненіе выражается въ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, можетъ исполнить законъ; но онъ не можетъ создать въ себѣ ни чистоты нравственного состоянія или той невинности, какая свойственна была первому человѣку до паденія, ни добродѣтели, какъ всецѣлаго нравственного настроенія, которое одно даетъ нравственную цѣну его внѣшнимъ дѣйствіямъ; поэтому онъ не можетъ освободиться отъ сознанія своего нравственного недостатка, сознанія бесплодности своей борьбы съ живущимъ внутри его зломъ и страха предъ судомъ вѣчной правды. Тревоги совѣсти и страхъ предъ вѣчною правдою, ничѣмъ не умиряемая, и внутренняя борьба съ злыми влеченіями, всегда возобновляемая, а вмѣстѣ съ этимъ и недостаточное разумніе смысла человѣческой жизни или ея закона, вотъ характеристическія черты естественнаго нравственного состоянія какъ язычника, такъ {и іудея!

А это очевидно не суть черты истиннаго добра; во первыхъ, потому, что истинное добро осуществляется ради его самого, по внутреннему влеченію къ нему и по сознанію его безусловнаго достоинства, а не изъ страха предъ послѣдствіями зла; иначе

добро существовало бы лишь ради зла и настолько, насколько существуетъ послѣднее; вѣторыхъ потому, что эта нравственная борьба безъ особеннаго содѣйствія божественной силы должна оставаться навсегда бесплодною: нравственная энергія, однажды ослабленная, не можетъ сама себя усилить; противонравственные наклонности, свободно созданныя и существующія въ духовномъ организмѣ человѣка, не могутъ не составлять силы, противодѣйствующей естественной силѣ добра и болѣе ослабляющей ее; нечего уже упоминать о практическомъ разумѣніи добродѣтели, какъ всецѣлаго нравственнаго настроенія и блаженства внутренняго, какъ неотлучнаго спутника ея, которыя немислимы тамъ, гдѣ непобѣдимъ грѣхъ, неизбѣжны тревоги совѣсти и господствуетъ страхъ предъ наказаніями, какъ послѣдствіями зла.

„Пребывающее въ борьбѣ“ не есть „совершенное добро“, по ученію и отцевъ церкви (Іоан. Дам. кн. 4, гл. 20); добро, къ какому способенъ естественный человѣкъ, „не содѣйствуетъ спасенію человѣка, не есть духовное спасительное добро, совершаемое только сверхъестественною благодатію“, хотя оно „не есть зло, не служитъ къ осужденію его“, учать и восточные патріархи (Посл. Вост. Патр. чл. 14). Все достоинство такого относительнаго добра заключается въ томъ, что оно убѣждаетъ человѣка въ необходимости искать помощи свыше для совершеннаго добра. Таково и было естественное нравственное состояніе какъ іудея, поколику онъ въ откровенномъ ветхозавѣтномъ законѣ находилъ только правило жизни, а не руководство къ спасительной вѣрѣ въ грядущаго Спасителя міра, такъ и язычника, котораго слово Божіе въ нравственномъ отношеніи вполнѣ уравниваетъ съ іудеемъ.

Св. апостолъ Павелъ будучи *евреемъ отъ евреевъ* (Филип. 3, 5), жилъ и *безъ закона и подѣ закономъ* (Рим. 7, 9) и въ этомъ послѣднемъ состояніи *преуспѣвалъ болѣе многихъ сверстниковъ въ родѣ своемъ* (Галат. 1, 14), былъ не только *ревнителемъ отеческихъ преданій*, но и могъ назвать себя *непорочнымъ по правдѣ законной* (Филип. 3, 6). Какимъ же онъ сознавалъ свое нравственное состояніе? До закона, говорить онъ, въ немъ жилъ грѣхъ, влеченіе ко злу; но онъ не сознавалъ грѣховности этого влеченія и думалъ, что онъ живетъ, какъ должно жить, — онъ *жилъ*

(Римл. 7, 9); когда же узналъ требованія закона и сталъ считать долгомъ исполнять ихъ, тогда чѣмъ болѣе исполнялъ ихъ, тѣмъ яснѣе сознавалъ, что онъ внѣшне дѣлаетъ то, къ чему въ немъ нѣтъ внутренняго влеченія, что онъ исполняетъ законъ рабски, изъ-за страха предъ карою его (Римл. 8, 15); что онъ правда жаждетъ исполнять этотъ законъ и находитъ удовольствіе въ немъ (Римл. 7, 15), но это удовольствіе и желаніе есть только пассивное одобреніе закона и бесплодная мечта о томъ, какъ бы хорошо было осуществлять это добро, а не дѣятельное введеніе въ его дѣйствительному осуществленію; жившія въ немъ влеченія были совсѣмъ другаго рода; прежде не сознаваемыя, они благодаря точности и ревности, съ какими онъ старался исполнять законъ, выступали въ его сознаніи съ такою ясностію и силою, что онъ наконецъ увидѣлъ въ себѣ *только грѣхъ*, понялъ, что въ немъ живетъ не добро, а зло и что онъ нравственно безсилежъ, *мертъвъ*. „Я не иначе узналъ грѣхъ, какъ посредствомъ закона. Я не понималъ и (грѣховнаго) пожеланія, еслибы законъ не говорилъ: не пожелай. Я жилъ безъ закона: но когда пришла заповѣдь, то грѣхъ ожилъ, а я умеръ“ (Римл. 7, 7—10). Такимъ образомъ законъ, хотя и святой и праведный и добрый, не только не освободилъ Савла отъ силы грѣха, но напротивъ оживилъ ея сознаніе въ немъ и въ этомъ смыслѣ далъ ему поводъ къ оболъщенію грѣхомъ или, что тоже: живущій въ Савлѣ и прежде не-сознаваемый въ немъ грѣхъ законъ сдѣлалъ сознательнымъ и личнымъ, *крайне грѣшнымъ* и потому заставилъ Савла убѣдиться какъ въ томъ, что онъ рабъ грѣха, предавъ грѣху, нравственно мертвъ (Римл. 7, 10—14), такъ и въ томъ, что люди *естъ безъ изгнѣтѣя*, какъ мертвые по преступленіямъ и грѣхамъ своимъ, по природѣ суть *чада грѣха* и что Богъ такимъ образомъ есть для нихъ Богъ не вождѣленной милости, а безусловной правды, не благословенія, а проклятія (Ефес. 2, 13). Итакъ дѣла естественной нравственности суть дѣла только внѣшнія, вытекающія не изъ добродѣтели, а изъ страха наказаній, суть дѣла только законныя, *легалныя*, въ нравственномъ же смыслѣ *мертвѣя* (Евр. 6, 1).

Какое же слѣдовательно значеніе имѣетъ внѣшне предписанный Моисеевъ законъ для естественнаго человѣка? Значеніе

обличителя не дѣйствиій его внѣшнихъ, которыя могутъ быть и согласны съ нимъ, а внутренняго противонравственнаго настроенія и безсилія къ истинному добру. Онъ данъ по причинѣ преступленій; былъ дѣтводителемъ ко Христу, дабы оправдаться вѣрою (Галат. 3, 19, 23, 24) и вѣрою же принять въ сердце свое Духа Христова, вопіющаго: авва, отче! (Галат. 4, 6).

Таковъ же, по ученію слова Божія, характеръ нравственности естественнаго человѣка-язычника подъ вліяніемъ его собственнаго нравственнаго закона; ибо и язычники по ученію св. ап. Павла, хотя и могутъ по природѣ исполнять дѣла закона (Римл. 2, 13), могутъ быть *исполнителями закона* (Римл. 2, 26, 27); тѣмъ не менѣе и они суть чада гнѣва и проклятія (Ефес. 2, 13), лишены надежды, отчуждены отъ Бога (Ефес. 2, 12) и слѣдовательно являются исполнителями закона въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и іудеи; и какъ іудей затѣмъ находился подъ закономъ, чтобы его приготовить къ вѣрѣ во Христа, такъ и язычникъ, исполняя законъ, тѣмъ самымъ готовится только къ вѣрѣ во Христа и къ суду Христову. Язычники, по ученію того же св. апостола, будутъ судимы І. Христомъ, какъ и іудеи и не по внѣшнимъ ихъ поступкамъ, а по внутреннему ихъ настроенію (Римл. 2, 16); и для нихъ тогда только откроется: могутъ ли они быть оправданы или осуждены; и если будутъ оправданы, то не потому, что явятся нравственно совершенными: въ такомъ случаѣ зачѣмъ для нихъ и искупленіе и судъ чрезъ Искупителя? Нѣтъ, ихъ оправданіе будетъ зависѣть не отъ ихъ заслугъ или нравственнаго совершенства, а отъ дѣйствія искупленія; собственныя же ихъ усилія исполнить законъ сердца или пренебреженіе этимъ закономъ служить и въ нихъ, какъ въ іудеяхъ, только къ развитію въ нихъ такой или другой восприимчивости къ евангелію искупленія. „Не слушатели закона (какъ іудеи, такъ и язычники) оправданы предъ Богомъ, но исполнители закона (какъ Моисеева, такъ и естественнаго) оправданы будутъ въ день, когда по благовѣстію моему Богъ будетъ судить совѣренное человѣковъ чрезъ І. Христа“ (Римл. 2, 12—16).

II.

Объективное спасеніе человѣка Богочеловѣкомъ Іисусомъ Христомъ.

49. *Понятіе объ объективномъ спасеніи и раздѣленіе ученія о немъ.* Спасти человѣка на землѣ значитъ, какъ мы видѣли, дать ему чрезъ вліяніе на его нравственное влеченіе и чувство возможность не только яснаго сознанія, но и дѣйствительнаго осуществленія закона добра. А для этого необходимо вопервыхъ чтобы вліяніе на духовную природу человѣка совершилось, хотя и извнѣ, но не внѣшнимъ, механическимъ или физическимъ способомъ, а путемъ нравственнымъ, свойственнымъ развитію духовной человѣческой природы, т.-е. въ формѣ общенія съ нравственно совершенною личностію, которая бы *истолковала*, что есть добро и зло и сама послужила *живымъ образцомъ* нравственнаго добра и воторыхъ; чтобы нравственная природа падшаго человѣка приведена была въ состояніе *восприимчивости* къ пониманію этого добра и получила *достаточную энергію* къ его осуществленію въ жизни.

И то и другое: и живое слово о добрѣ и злѣ, осуществляемое въ нравственной нормальной жизни, и силы къ пониманію и осуществленію добра даны человѣку въ лицѣ Спасителя міра, своею жизнію осуществившаго законъ добра, примѣнительно къ своему спеціальному земному призванію Мессіи, своими страданіями и крестною смертію примирившаго Бога съ человѣкомъ и стяжавшаго власть силою Духа Святаго или, что тоже, христіанскою благодатію совершать внутреннія спасительныя измѣненія въ нравственной природѣ падшаго человѣка. Поелику же осуществленіе этихъ условій спасенія человѣка совершено безъ всякаго съ его стороны участія, независимо отъ него, объективно, то оно и можетъ быть названо объективнымъ спасеніемъ человѣка и изъяснено въ двухъ отношеніяхъ: а) какъ явленіе на землѣ живаго образца нравственнаго добра въ жизни Спасителя міра и б) какъ дѣйствія Духа Христова или спасительной благодати на нравственную природу человѣка, дѣлающія его способнымъ къ пониманію и осуществленію этого добра.

49. *Въ какомъ смыслѣ земная жизнь Спасителя міра служитъ*

образцемъ *человѣческой нравственности*? Нравственное добро составляютъ, какъ мы знаемъ, прежде всего субъективныя блага или добродѣтели; всѣ же внѣшнія дѣйствія, равно какъ и объективныя нравственныя блага, имѣютъ значеніе нравственно-добрыхъ лишь настолько, насколько они служатъ выраженіемъ субъективныхъ. Такъ и въ лицѣ Спасителя міра нравственное добро составляютъ не Его внѣшнія, внѣшнимъ чувствомъ доступныя черты жизни, не Его видимое положеніе въ мірѣ, не Его отдѣльные поступки и слова, а то внутреннее настроеніе, которое выразилось во всей этой внѣшности. Поэтому говоря о Спасителѣ, какъ образцѣ нравственнаго добра, мы должны понимать слово: *образецъ* не какъ нѣчто подлежащее внѣшнимъ чувствамъ, не какъ сумму Его внѣшнихъ дѣйствій или произнесенныхъ Имъ словъ и изреченій, съ которыми бы можно было сообразовать наши слова и дѣйствія, а какъ *совокупность духовныхъ качествъ* *человѣческой природы* *Богочеловѣка*, поелику эти качества выразились въ Его словахъ и поведеніи и вызываютъ въ насъ при помощи благодати Божіей глубочайшее сочувствіе къ себѣ. Равнымъ образомъ и подъ подражаніемъ Спасителю слѣдуетъ понимать не копированіе такъ-сказать Его поступковъ и повтореніе Его словъ, а самодѣятельное съ помощью благодати Божіей постепенное соизданіе въ себѣ (назиданіе) тѣхъ же внутреннихъ свойствъ, которыми въ недосыгаемомъ для насъ совершенствѣ обладалъ Спаситель міра.

Но и изъ духовныхъ качествъ чловѣка не все то свойственно и возможно одному чловѣку, что свойственно и возможно другому; чловѣческая личность потому между прочимъ и есть лицо, духовная индивидуальность, что она обладаетъ ей только собственными нравственными качествами, которыя зависятъ не только отъ *свободы* *каждаго индивидуума*, но и какъ отъ *психо-физическихъ особенностей* его (темперамента), такъ и отъ его *врожденныхъ дарованій* или талантовъ (см. притчу о талантахъ). Спаситель же міра, какъ чловѣкъ, былъ индивидуумомъ, личностію въ особенно-глубокомъ смыслѣ этого слова, не только въ томъ смыслѣ, что по *духовно-физической чловѣческой природѣ* своей принадлежалъ своей странѣ, народу, племени, роду и времени, но и болѣе всего въ томъ, что Его чловѣчество было ипостасью соединено съ Божествомъ для спасенія всего чловѣческаго рода, что Онъ былъ Богочловѣкомъ.

Какъ историческая человѣческая личность, Спаситель былъ по происхожденію отъ матери еврей, изъ колѣна Іудова, изъ рода Давидова; по призванію среди другихъ евреевъ былъ раввиномъ, хотя и не обучался въ раввинскихъ школахъ и отъ другихъ раввиновъ отличался не только тѣмъ, что велъ безбракную жизнь и не имѣлъ никакой недвижимой собственности, но и Ему только свойственными приемами въ ученіи и въ обращеніи съ слушателями. „Если Иисусъ Христосъ, скажемъ словами одного моралиста-богослова, приравниваетъ Себя къ своему народу съ его бѣдствіями и его надеждами и въ томъ отношеніи, что приметъ крещеніе отъ Іоанна, хотя для Себя самого не нуждается ни въ какомъ покаяніи и очищеніи грѣховъ; если Онъ сначала строго поступаетъ съ хананейкою, потому что она язычница, и простираетъ ей руку помощи только въ видѣ ея трогательнаго смиренія и вѣры; если Онъ на бракъ въ Канѣ Своей матери, которая вротко сообщаетъ Ему свою заботу о недостаткѣ вина, отвѣчаетъ такими словами, которыя, какъ бы ихъ ни толковать, носятъ на себѣ отпечатокъ нѣкоторой суровости; если Онъ проклинаетъ смоковницу; если Онъ въ своихъ рѣчахъ не удостоиваетъ объяснять своихъ словъ, которыя возбуждаютъ соблазнъ и удаляютъ отъ Него слушателей, тогда какъ по нашему мнѣнію было бы кажется не трудно скорѣе привлечь, чѣмъ оттолкнуть ихъ (напр. у св. Іоанна, 6 гл. о хлѣбѣ небесномъ); если Онъ въ отдѣльныхъ рѣчахъ и въ притчахъ иногда выставляетъ только одну сторону божественной истины и при томъ въ очень сильныхъ выраженіяхъ, предоставляя самимъ слушателямъ понять остальное изъ всей совокупности Его ученія (напр. когда Онъ говоритъ, что удобнѣе верблюду пройти сквозь игольные уши, чѣмъ богатому взойти въ царствіе Божіе; что тому, кто ударить въ правую щеку, нужно подставить и лѣвую; что нужно возненавидѣть отца и мать и т. п.); если Онъ изгоняетъ торжниковъ изъ храма, опрокидываетъ столы и скамьи и т. под., то все это развѣ не составляетъ индивидуальныхъ особенностей Спасителя міра, какъ учителя среди другихъ современныхъ Ему учителей еврейскаго народа? Эти черты не нуждаются въ защитѣ или извиненіи противъ тѣхъ, которые задумали видѣть въ нихъ обнаруженіе какого-либо недостатка, напр. гнѣва; мы очень хорошо можемъ усматривать и въ этихъ

чертахъ мудрость Господа, Его святыя намѣренія; еслибы въ какомъ-либо случаѣ мы не могли понять способа дѣйствій нашего Господа, то и въ такомъ случаѣ мы отъ всего сердца вѣрили бы, что Онъ самъ очень хорошо знаетъ, почему такъ, а не иначе дѣйствовалъ и что Онъ и въ этомъ случаѣ дѣлалъ только то, что угодно было Отцу Его. Но мы должны согласиться, что этотъ способъ дѣйствія, это поведеніе Господа съ нравственной точки зрѣнія не было безусловно-необходимымъ, единственно-возможнымъ, что оно было слѣдствіемъ индивидуальныхъ свойствъ Спасителя міра, какъ человѣка⁴⁾.

Какъ человѣкъ, хотя и обладающій всеми свойствами непогрѣжденной человѣческой природы, но ипостасно соединенный въ Божествомъ, Онъ не только отъ рожденія былъ чуждъ первороднаго грѣха, но и во всей своей жизни, не смотря на чрезвычайныя искушенія отъ діавола въ пустынѣ и отъ немощей психофизической природы на крестѣ, никогда не былъ причастенъ никакой нравственной немощи, обладалъ безусловно чистымъ нравственнымъ настроеніемъ; и это настроеніе неоднократно выражалъ въ такихъ по человѣчески нравственно добрыхъ, но физически необычайныхъ дѣйствіяхъ, какія свойственны только божественному всевѣдѣнію и всемогуществу (каковы всѣ чудеса Спасителя на благо страждущимъ); исполняя съ точностію религиозныя предписанія Моисеева закона, Онъ судить однакоже объ нихъ полновластно, какъ живой источникъ всякаго законодательства и замѣняетъ ихъ собственными религиозными же учрежденіями; словомъ являетъ въ своей жизни не только индивидуально-человѣческія, но и божественныя свойства.

Всѣ эти свойства какъ индивидуально-человѣческія, такъ и божественныя, само собою понятно, не могутъ быть образцами, предметомъ подражанія для спасаемыхъ людей. Только то, что въ этихъ свойствахъ есть человѣчески-нравственнаго, т.-е. зависящаго отъ человѣческой формальной свободы Спасителя міра, хотя и соединенной съ божественною идеальною свободою, и въ чемъ заключается сущность человѣческой нравственности, только

⁴⁾ При изображеніи нравственныхъ качествъ человѣческой природы Спасителя мы имѣли въ виду, хотя и съ своей точки зрѣнія, трактовать о томъ же предметѣ въ нравственномъ богословіи Пальмера (Palmer). P. 7. 9.

это человѣчески-нравственное добро, поколику оно выразилось въ жизни Спасителя міра, можетъ служить образцемъ, нравственнымъ требованіемъ и для всякаго другаго человѣка ⁶⁾).

Въ такомъ именно смыслѣ и новозавѣтное слово Божіе ука- зываетъ на Спасителя, какъ на образецъ жизни христіанина, какъ на предметъ подражанія. „Тотъ, кто говорить, что пребы- ваетъ во Иисусѣ Христѣ, долженъ поступать такъ какъ Онъ поступаетъ“, говоритъ св. апостолъ Іоаннъ (1 Іоан. 2, 6). Въ чемъ же должно выражаться это сходство послѣдователя Хри- стова съ своимъ учителемъ? Въ отдѣльныхъ поступкахъ? Нѣтъ; это сходство должно быть во внутреннемъ настроеніи, напр. *въ мужество* предъ врагами истины, кто бы ни были эти враги; такъ св. апостолъ Павелъ увѣщаетъ Тимофея къ мужествен- ному исповѣданію вѣры примѣромъ страждущаго Спасителя предъ Понтіемъ Пилатомъ (1 Тим. 6, 12, 13); *въ долготерпѣніи* во время страданій, какъ частномъ видѣ мужества: „Христосъ по- страдалъ за насъ, оставивъ намъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его“ (1 Петр. 2, 21); *въ любви къ ближнему*: „живите въ любви, какъ и Христосъ возлюбилъ насъ и предалъ Себя за насъ“ (Ефес. 5, 2), „Онъ положилъ за насъ душу Свою и мы должны полагать души за братьевъ“ (1 Іоан. 3, 16); *въ услуж- мивости*: „каждый изъ насъ долженъ угождать каждому во благо, къ назиданію. Ибо и Христосъ не себя угождалъ“ (Римл. 15, 3); *въ смиреніи и послушаніи воли Отца небеснаго*: „въ васъ должны быть тѣ же чувствованія, какія и во Христѣ Иисусѣ. Онъ, будучи образомъ Божіимъ, не почиталъ хищеніемъ быть равнымъ Богу, но унижилъ Себя самого, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкомъ и по виду сталъ какъ человѣкъ, и сми- рилъ Себя, бывъ послушнымъ даже до смерти и смерти крестной“ (Филип. 2, 5—8). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ идетъ рѣчь о

⁶⁾ „Для желающихъ легко подражать тому, что однородно (съ нами)“, го- воритъ св. Григорій Нисскій о подражаніи Христу, „а подражаніе превы- шающему насъ недоступно“ (опроверженіе мнѣнія Аполлинарія, ч. 7, стр. 123). „А что такое ми по своему существу? Воиня сила или кровь и плоть, какъ говоритъ Писаніе (Евр. 2, 14)? Посему-то ради насъ приобщился нашей плоти и крови Сдѣлавшійся ради насъ подобнымъ намъ. Итакъ, что по своему существу мы, тѣмъ же былъ и Умершій за насъ, подражаніе коему предлежать намъ, принадлежащимъ къ одному съ Нимъ роду“ (тамъ же).

подражаніи не въ томъ или другомъ частномъ дѣйствіи или отдѣльномъ видѣ страданія Спасителя: кто изъ людей можетъ подражать пскупительнымъ страданіямъ или заслугамъ Богочеловѣка?, а въ одномъ изъ тѣхъ нравственныхъ качествъ или добродѣтелей аскетическихъ или общественныхъ, которыя относятся къ сущности нравственнаго добра во всякомъ человѣкѣ. „*Въ васъ должны быть тѣ же чувстваванія* (то же внутреннее настроеніе, поколику оно зависитъ отъ вашей свободы), *какія и во Христѣ Исусѣ*“: вотъ въ какомъ смыслѣ Исусъ Христосъ есть образецъ нравственнаго добра и предметъ подражанія для христіанина!

Поэтому-то, какъ ни богаты новозавѣтныя книги, особенно Евангелія указаніями на отдѣльные поступки и внѣшнія черты жизни Спасителя міра, какъ ни назидательны эти поступки и отдѣльныя черты и какъ ни драгоценны они для всякаго христіанина, св. писатели не спѣшатъ ставить ихъ въ примѣръ вѣрующимъ даже тамъ, гдѣ бы это казалось особенно умістнымъ; напр. тамъ гдѣ св. апостолъ внушаетъ дѣтямъ повиновеніе родителямъ, а родителямъ заботу о воспитаніи дѣтей, онъ очень встаети могъ бы указать на примѣръ повиновенія Спасителя своей Пречистой Матери и мнимому отцу и на примѣръ воспитанія Имъ своихъ учениковъ; но онъ этого не дѣлаетъ. И самъ Спаситель, наставляя своихъ слушателей, указываетъ имъ въ примѣръ не столько Себя Самого, сколько другихъ лицъ, напр. самарянина, младенца, какое-либо лице изъ притчей; посылая своихъ учениковъ на проповѣди, не убѣждаетъ ихъ подражать своей собственной проповѣди, а обѣщаетъ имъ помощь отъ Св. Духа; вообще не такъ ведетъ Себя въ жизни, не такъ говоритъ и дѣйствуетъ, чтобы слушающіе и видающіе Его могли постоянно брать себѣ въ примѣръ отдѣльныя Его слова и поступки.

Есть впрочемъ одно нравственное дѣйствіе Спасителя, совершенное Имъ предъ страданіями своими, о которомъ Онъ Самъ заповѣдалъ, чтобы и ученики Его дѣлали тоже по подражанію Ему, — это умовеніе ногъ ученикамъ; но и это подражаніе Спасителю какъ учениками Его, такъ и всею церковію, понято не въ буквальномъ смыслѣ, и если совершается доселѣ во время богослуженія въ извѣстный день въ году, то не какъ правило практической жизни вѣрующихъ (по крайней мѣрѣ не въ восточныхъ

странахъ), а какъ символъ того смиренія, которое выразилось въ этомъ дѣйствіи Спасителя.

50. *Правственность въ митъ Спасителя міра съ ея формальной стороны.* Духовныя качества, въ которыхъ проявляется нравственная потребность и заключается нравственное добро, выразились въ земной жизни Спасителя міра въ такомъ совершенствѣ, какое мыслимо только въ нравственно-нормальной человѣческой жизни среди ненормальныхъ условий, лежащихъ какъ въ духовномъ состояніи падшаго человечества, такъ и въ природѣ, подвергшейся слѣдствіямъ сего паденія. Эти качества суть, какъ мы уже знаемъ, съ *формальной стороны*: нравственное чувство, нравственный законъ, соединенное съ сознаніемъ этого закона чувство долга и нравственная свобода, съ *реальной*: тѣ субъективныя блага или добродѣтели, неотдѣлимыя отъ блаженства, которыя будучи результатомъ свободнаго исполненія нравственнаго закона, составляютъ въ свою очередь силу, совершающую добрыя виѣшнія дѣйствія и производящую тѣ объективныя блага человѣческой жизни, которыя составляютъ ея истинное земное счастье.

Мы уже знаемъ, что Св. Писанію обоихъ завѣтовъ чужды выраженія: нравственная потребность, нравственное чувство, нравственный законъ, нравственная свобода съ ея видами; тѣмъ не менѣе нѣкоторые, хотя и немногочисленные изреченія Св. Писанія даютъ основаніе утверждать, что всѣ эти *формальные* признаки нравственнаго добра въ человѣческой природѣ Спасителя міра обнаруживались и развивались нормальнымъ образомъ.

И во первыхъ, что касается до нравственной потребности вообще, какъ врожденной человѣческой природѣ и обнаруживающейся въ чувствѣ добра, предполагающемъ и стремленіе къ нему, то (если мы добро по его содержанію назовемъ вообще *волю Божию*, требованіемъ того, что требуетъ Самъ Богъ) существованіе такой потребности въ человѣческой природѣ І. Христа прекрасно выражено Имъ Самимъ въ словахъ къ ученикамъ, предложившимъ Ему пищу у Іаковлева колодезя въ Самаріи: „Моя пища“, сказалъ Онъ, слѣдовательно—и Мой голодъ и жажда, или что то же,—Моя потребность, „естъ творитъ волю Пославшаго Меня и совершать дѣла Его“ (Іоан. 4, 34).

Несмотря на то, что дѣланіе добра составляетъ пищу, слѣдовательно и духовное удовлетвореніе, радость Спасителя міра,— требованіе этого добра сознается Имъ въ то же время не только, какъ *нравственное чувство* вообще, но и какъ неотдѣлимое отъ сознанія нравственнаго закона чувство того, что этотъ законъ долженъ быть осуществленъ, *несмотря ни на какія пріятныя или непріятныя послѣдствія* этихъ дѣйствій, т.-е. какъ *чувство дома*. „Мнѣ должно, говорить Онъ въ другихъ случаяхъ, дѣлать дѣла Пославшаго Меня, пока есть день“ (Іоан. 9, 4); „Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему“ (Лук. 2, 49).

Изъ этихъ же изреченій Спасителя видно, что нравственныя влеченія Его человѣческой природы и требованія Его чувства долга, по содержанію своему, т.-е. какъ требованія внутренняго нравственнаго закона совпадали не только съ Его обязанностями, какъ чрезвычайнаго Посланника въ мірѣ, какъ Искупителя міра, но и со всѣми положительными нравственными требованіями Моисеева закона, для каждаго человѣка обязательными „до той, пока не пройдетъ небо и земля“ (Мате. 5, 18). „Не думайте“, внушалъ Онъ, „что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить“ (17 ст.). Этотъ законъ, правда, Онъ самъ исполнялъ и другимъ заповѣдалъ при Его помощи исполнять не такъ, какъ исполняли въ Его время книжники и фарисеи: „если праведность ваша“, говоритъ Онъ, „не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царствіе небесное“ (20 ст.), но это различіе между іудеями и Имъ въ отношеніи къ нравственному Моисееву закону не то означаетъ, чтобы требованія этого закона не были исполняемы книжниками и фарисеями, или чтобы Онъ не считалъ исполненіе ихъ обязательнымъ для Себя, а то, что Онъ лучше ихъ понималъ эти требованія и исполнялъ ихъ не только потому, что такъ предписывалъ *внѣшній законъ*, но и прежде всего потому, что исполненіе ихъ составляло его *пищу*, что того требовало *Его внутреннее нравственное настроеніе*. Короче: Спаситель міра обладалъ нравственнымъ *чувствомъ* (слѣдовательно и влеченіемъ), сознаніемъ внутренняго *нравственнаго закона* и неотдѣлимаго отъ этого сознанія *чувства дома*.

Но такъ какъ эти формальныя обнаруженія нравственной потребности человѣческой природы развивались въ Немъ *нормально*: „Онъ не зналъ грѣха“, т.-е. какъ свободнаго противонаправленнаго хотѣнія, или дѣйствія (2 Кор. 5, 21), то Онъ не могъ сознавать чувства *несогласія* своей воли съ требованіями нравственнаго закона; поэтому не могъ испытать и того, что называется *совѣстью*, подъ которою и въ словѣ Божіемъ и въ обыкновенномъ словоупотребленіи разумѣется сознаніе чувства не только согласія, но и несогласія воли съ нравственнымъ закономъ. Вотъ почему не только въ Евангеліяхъ, гдѣ о совѣсти только одинъ разъ упоминается въ отношеніи къ фарисеямъ (Ев. Іоанна), но и въ посланіяхъ апостольскихъ, гдѣ это понятіе часто встрѣчается въ смыслѣ и доброй и злой совѣсти, оно нигдѣ не примѣняется и не могло быть примѣнено къ человѣческой природѣ Спасителя. Безусловно слѣдуя указаніямъ нравственнаго закона и неотдѣлимому отъ этого сознанія чувству долга, Спаситель въ каждомъ частномъ случаѣ жизни каждую возникавшую предъ Нимъ нравственную задачу неуклонно разрѣшалъ согласно съ этими чувствами и закономъ и не могъ по этому не преуспѣвать болѣе и болѣе и въ развитіи этихъ самыхъ чувствъ и въ пониманіи нравственнаго закона, а съ ними и во всѣхъ добродѣтеляхъ. Совершенно согласно съ ходомъ постепеннаго нормальнаго развитія силъ человѣческой природы, Онъ, по свидѣтельству слова Божія, какъ въ дѣтскомъ возрастѣ „былъ въ повиновеніи“ у Матери своей по плоти и мнимаго отца (Лук. 2, 51), постепенно „преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ и въ любви у Бога и человѣковъ“ (52), такъ и въ послѣдующей своей земной жизни только постепенно пріобрѣталъ навыкъ въ добрѣ или добродѣтели, напр. *страданіями навыкъ послушанію, хотя Онъ и Сынъ Божій*“ (Καίπερ ὢν υἱός, ἐρίσθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν—Евр. 5, 8) и бывъ „искушенъ во всемъ кромѣ грѣха, можетъ потому сострадать намъ въ немощахъ нашихъ“ (Евр. 4, 15), „можетъ помочь и искушаемымъ“ (2, 18); подобно тѣмъ „совершеннымъ людямъ, у которыхъ чувства *навыкомъ приучены къ различенію добра и зла*“ (Евр. 5, 14), и Онъ только постепенно навыкъ въ добрѣ ¹⁾).

¹⁾ „Исусъ преуспѣвалъ премудростію и возрастомъ и благодатію“ (Лук. 2, 52). Какъ въ тѣлѣ постепенное приращеніе достигаетъ до полнаго разви-

Но гдѣ есть нравственное чувство, сознание нравственнаго закона и чувства долга, гдѣ есть постепенность въ развитіи, какъ этихъ чувствъ и сознанія, такъ и навыка въ осуществленію добра, гдѣ есть наконецъ искушеніе, какое имѣлъ Спаситель міра въ своей земной жизни не только отъ свойствъ своей тѣлесной природы, источника всякаго рода физическихъ лишеній и страданій, неизбежныхъ среди грѣшнаго человѣчества⁸⁾; но и отъ чрезвычайныхъ дѣйствій діавола, гдѣ есть одна возможность такого, *не мнимаго, фиктивного, а действительно сознаваемаго искушенія*, тамъ само собою предполагается нравственная свобода и при томъ *формальная* нравственная свобода, какъ способность *столько же ко злу*⁹⁾, сколько и къ добру, хотя эта формальная человѣческая свобода въ лицѣ Спасителя міра и была, вслѣдствіе ипостаснаго единства въ Немъ Божества и человѣчества, соединена съ идеальною Божественною свободою. Подобно первому Адаму въ его невинномъ состояніи, и второй Адамъ не могъ не быть способнымъ одинаково какъ къ добру, такъ и ко злу, т. е. формально свободнымъ. И если первый Адамъ не устоялъ противъ искушенія, осуществилъ свою формальную свободу въ реально-зломъ смыслѣ и повергъ себя и свое потомство въ рабство грѣху; то второй Адамъ среди искушеній осуществилъ свою свободу въ идеальномъ ея смыслѣ, и побѣдивъ грѣхъ со

тія естества при помощи питанія, такъ и въ душѣ преспѣваніе въ совершенствѣ премудрости достигается причастными оной при помощи упражненія“ (Григорій Нисскій, Опроверженіе мнѣнія Аполлинарія, ч. 7, стр. 119). Такъ въ Іисусѣ Христѣ: „Онъ сперва былъ носимъ на рукахъ Матерію, потомъ былъ въ отроческомъ, далѣе въ юношескомъ возрастѣ, и такимъ образомъ, мало-по-малу достигая совершенства, пришелъ наконецъ въ мѣру полного возраста человѣческаго“ (тамъ же стр. 147).

⁸⁾ Напр. страхъ страданій: „смиренныя реченія (не Моя, но Твоя воля да будетъ! въ Геесиманіи), выражающія человѣческой страхъ и состояніе страха, Господь усвоилъ Себѣ, дабы показать, что Онъ имѣлъ истинно нашу природу, чрезъ приобщеніе нашимъ немощамъ завѣряя дѣйствительность своего человѣческаго естества“ (Григорій Нисскій, Опроверженіе мнѣнія Аполлинарія, ч. 7, стр. 128).

⁹⁾ „И это согласно съ Божественнымъ писаніемъ“, говорятъ св. Григорій Нисскій (тамъ же, ч. 7, стр. 105), „именно, что Онъ содѣлался грѣхомъ ради насъ (2 Кор. 5, 21), то-есть соединилъ съ Собою способную (саму по себѣ) ко грѣху (ἀμαρτηνὴν) душу человѣческую“.

всѣми его послѣдствіями для себя, явился Освободителемъ всего человѣчества отъ рабства грѣху въ земной жизни и отъ всѣхъ его послѣдствій отчасти въ сей, а окончательно въ новой жизни среди новыхъ условій ея. Свободу Спаситель Самъ понималъ только какъ *нравственную*, хотя и не опредѣлялъ ея частныхъ видовъ; именно, когда говорилъ Своимъ слушателямъ: „если пребудете въ словѣ Моёмъ: то познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными“. Иудеи поняли слово свобода—въ смыслѣ политической свободы, и отвѣчали: „мы сѣмя Авраамово и не были рабами никому и никогда“. Но Иисусъ отвѣчалъ имъ: „всякій дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха, и вы истинно свободны будете только тогда, когда Сынъ освободитъ васъ“ (Іоан. 8, 31, 32). Т.-е. Сынъ Божій признавалъ себя свободнымъ въ смыслѣ только нравственной формальной и идеальной свободы, и обѣщая свободу вѣрующимъ или только имѣющимъ увѣровать въ Него по воскресеніи и сошествіи Св. Духа, обѣщалъ имъ восстановленіе въ нихъ именно формальной нравственной свободы, чтобы уже чрезъ нее и съ нею возвести вѣрующихъ и къ идеальной.

Такимъ образомъ всѣ формальныя свойства нравственности человѣческой въ лицѣ Спасителя міра, на основаніи слова Божія, являются въ нихъ нормальной чистотѣ и такомъ совершенствѣ, степень котораго неизмѣрима для насъ уже по тому одному, что наше нравственное сознаніе несвободно отъ сознанія грѣха, наше нравственное чувство извѣстно намъ только въ формѣ *состысти*, тогда какъ Спаситель міра „не зналъ“, слѣдовательно и не признавалъ въ себѣ „грѣха“, какъ свободного акта своей воли. Въ этомъ отношеніи Онъ, не только какъ Богъ, но и какъ „человѣкъ“ *превышаетъ силы нашего земнаго нравственнаго разумнiя*.

51. *Нравственность въ лицѣ Спасителя міра съ ея матеріальной стороны*. Проявленіе нравственнаго добра съ его матеріальной стороны въ лицѣ Спасителя міра мы можемъ разсматривать только съ тѣхъ двухъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ мы разсматривали человѣческую нравственность вообще, подвести только подъ тѣ двѣ категоріи или подъ тѣ два вида отношеній, въ которыхъ проявляется и развивается нравственная потребность человѣческой природы съ ея матеріальной стороны; именно какъ проявленіе отношеній: съ одной стороны между духовными и тѣлесными потребностями индивидуальной личности Христа

Спасителя; съ другой—между Его личностію и другими личными существами.

Мы уже указывали въ своемъ мѣстѣ на то, что достоинство души человѣческой Спаситель ставитъ безконечно выше достоинства всего вещественнаго, выше всего матеріальнаго міра. Это достоинство души чловѣка выражается, какъ мы знаемъ также, въ томъ, что она призвана владѣть и пользоваться всѣмъ матеріальнымъ и *идеально*, въ умственномъ и эстетическомъ смыслѣ слова, и *реально*, какъ орудіемъ и предметомъ удовлетворенія тѣлеснымъ потребностямъ человѣческой жизни, что душа человѣческая призвана быть властью надъ міромъ и въ этомъ смыслѣ быть духомъ. И то и другое и реальное и идеальное обладаніе и пользованіе міромъ Спаситель проявилъ въ бесчисленныхъ фактахъ земной Своей жизни.

Какъ истинный чловѣкъ, Онъ усвоивалъ Себѣ знаніе, возрасталъ въ премудрости, пріобрѣталъ практическіе навыки, усиливалъ энергію своего духа, которая и проявлялась въ неустанной дѣятельности, въ непрерывномъ трудѣ; а какъ ипостасно соединенный съ Божествомъ, Онъ выражалъ: это знаніе и эту энергію въ такихъ размѣрахъ, которые неизмѣримо превышаютъ чловѣческія силы: Онъ зналъ все: какъ видимое, такъ и невидимое, какъ настоящее и прошедшее, такъ и будущее; повелѣвалъ воздуху и водѣ, исцѣлялъ болѣзни и воскрешалъ мертвыхъ, Самъ воскресъ изъ мертвыхъ и вознесся съ тѣломъ на небо, и такимъ образомъ явилъ въ Себѣ знанія и силу, для которыхъ все матеріальное, всѣ силы и законы природы были только покорнымъ орудіемъ.

Знаніе матеріальной природы, ея силъ и законовъ неотдѣлимо отъ эстетическаго образованія и власть надъ нею была бы безцѣльна, еслибы не выражалась и въ пользованіи ея благами. И мы видимъ, что Спаситель не безразлично относился къ красотамъ природы; Онъ Самъ пользовался ея благами настолько, насколько это служило цѣли Его призванія на землѣ, и другимъ содѣйствовалъ въ обладаніи и пользованіи ими. Земля и ея произведенія доставляли Ему любимый матеріалъ для притчей (поле, сѣяніе и жатва, сѣмя горчичное, драгоценный жемчугъ, птицы небесныя, голубь и змія, овцы съ пастухомъ и т. под.); полевая лилія производила на него впечатлѣніе красоты, какого не могла

бы пронавести вся роскошь Соломоновыхъ одеждъ; Онъ не только не пренебрегаетъ драгоценнымъ благовои́емъ, которое рачала для Него благодарная любовь помилованной грѣшницы, но и защищаетъ эту трату отъ упрека въ расточительности; чудесами укрощенія бури и волнъ морскихъ, грозившихъ опасностію жизни, безчисленными исцѣленіями больныхъ, неоднократнымъ воскрешеніемъ мертвыхъ Спаситель свидѣтельствуемъ, что жизнь и здоровье тѣла, съ сопровождающимъ ихъ чувствомъ благосостоянія, находятся въ тѣсной связи съ нравственнымъ достоинствомъ человѣка, что въ ихъ сохраненіи и возстановленіи и выражались преимущественно Божественное всемогущество и любовь. На бракѣ въ Канѣ Галилейской Господь удостоиваетъ явить чудо всемогущества Своего, чтобы собравшимся на семейное торжество доставить и такое удовольствіе, которое далеко выходило за предѣлы необходимаго; Онъ защищаетъ учениковъ, удовлетворившихъ потребности пищи колосьями съ поля, срываніе которыхъ въ субботу по фарисейскимъ постановленіямъ, будто бы нарушало законъ; цѣлыя тысячи своихъ соплеменниковъ Онъ чудесно питаетъ хлѣбомъ и рыбою, обыкновенною между ними пищею, и Самъ раздѣляетъ съ ними эту трапезу; въ отношеніи къ удовлетворенію потребности питанія Онъ такъ далекъ былъ отъ односторонняго аскетизма, что не отказывался раздѣлять богатую трапезу съ заслуживающими того соплеменниками и не смущался тѣмъ, что многіе называли Его ядцей и пійцей (Мате. 11, 19). Короче: Спаситель являетъ Себя властелиномъ природы въ томъ смыслѣ, что знаетъ ея силы и законы, понимаетъ ея красоту, сочувствуетъ ей и пользуется ею для земнаго благосостоянія, во всемъ этомъ Онъ являетъ Собою образецъ добра или нравственнаго достоинства человѣка.

Если же это достоинство, обуславливаемое отнюдь не однимъ только пользованіемъ земными благами, требуетъ отреченія отъ нихъ во имя другихъ высшихъ нравственныхъ интересовъ, тогда Спаситель и Самъ являетъ и другимъ заповѣдуетъ строгое самоотверженіе, т.-е. опять полную власть надъ требованіями психофизической природы, а чрезъ нее и надъ самыми высшими благами, т.-е. опять пользуется Самъ и другимъ заповѣдуетъ пользоваться ими, какъ орудіемъ для развитія и проявленія новыхъ высшихъ аскетическихъ качествъ духа.

...Принявъ на Себя изъ любви къ человечеству земное званіе странствующаго учителя, а потому не обладавъ никакою недвижимою собственностію, не имѣя иногда, гдѣ приклонить голову, нуждаясь даже по временамъ въ пищу и питіе, Онъ никогда не смущается заботою объ удовлетвореніи всѣхъ этихъ тѣлесныхъ потребностей: или пріемлетъ то, что Ему добровольно предлагаетъ благодарная любовь къ Нему, или же спокойно переноситъ всякое физическое лишеніе, утомленіе, страданіе. Эта власть надъ всеми движеніями своей психо-физической природы, вызываемыми всякаго рода лишеніями и оскорбленіями, это мужество, самообладаніе и самоуваженіе выражаются во всѣхъ обстоятельствахъ Его жизни, въ ясности, твердости и обдуманности всякаго Его слова, котораго Онъ никогда не измѣняетъ, всякаго поступка, въ которомъ Онъ никогда не имѣетъ нужды раскаиваться; даже тогда, когда наивысшее изъ земныхъ золъ, именно: предсмертная агонія, усиленная самыми позорными даже для грѣшнаго, но не собою лишеннаго чувства чести человѣка, обстоятельствами и самыми тяжелыми, неудобомыслимыми: для обыкновеннаго человѣка духовными мученіями, даже когда эти мученія и смерть наступаютъ для Него, когда предатель, оруженный Его врагами, приближается къ Нему, Его спокойное самообладаніе ни на одну минуту не колеблется; съ сознаніемъ Своего достоинства и вѣроты съ кротостію Онъ идетъ на встрѣчу Своимъ врагамъ; среди допросовъ и страданій у первосвященниковъ и Пилата говорить или молчать, смотря по тому, что признаетъ сообразнымъ съ Божественною волею; спокойно протестуетъ противъ оскорбленія, нанесеннаго Ему дерзкою рукою слуги пернесвященника; не позволяетъ вынудить у Себя ни одного слова, которое бы не отвѣчало Его убѣжденію и которое нужно было бы извинять тяжелыми и необычайными обстоятельствами. Такая ясность и твердость духа, такое мужество въ Спасителя не то означаетъ, чтобы въ Немъ, подобно стоическимъ мудрецамъ, притуплена была воспріимчивость къ страданіямъ, или чтобы Онъ хотѣлъ выставить на показъ Свое равнодушіе къ нимъ, а то, что Онъ, не смотря на всю вполне сознаваемую и испытываемую Имъ безпримѣрную тяжесть мученій, былъ Личностію, духомъ, былъ властію надъ Своими психо-физическими состояніями, однимъ словомъ былъ такъ-сказать воплощенною аскетическою добро-

дѣтелию, отъ которой неотдѣлимъ внутренней миръ, глубокое внутреннее удовлетвореніе и блаженство, несокрушимыя никакими внѣшними бѣдствіями.

Любовь и правда по отношенію къ другимъ личностямъ и прежде всего къ Богу, какъ Виновнику всякаго бытія и всѣхъ законовъ его, дающія новое содержаніе и новую силу аскетической добродѣтели, являются въ жизни Спасителя также въ совершенствѣ, которое составляетъ вѣчный идеалъ для всего человечества.

Мысль объ Отцѣ Небесномъ и общеніе съ Нимъ не оставляютъ Спасителя ни на одну минуту Его земной жизни; прославленіе Отца въ мірѣ есть единственная цѣль этой жизни; Его воля—единственный законъ ея во всѣхъ ея обстоятельствахъ, и радостныхъ и тяжелыхъ; вся земная жизнь Спасителя міра, по слову Онъ мыслится по человѣческой Его волѣ, есть ни что иное, какъ одинъ актъ безусловнаго послушанія, безответной покорности волѣ Отца Небеснаго, или лучше: одинъ актъ выраженія этой воли. Такимъ образомъ общеніе съ Богомъ или любовь къ Нему,—выражающіяся въ безусловной покорности Его волѣ, какъ Творцу и Законодателю Своему или, что то же, любовь, неотдѣлимая отъ правды по отношенію къ Нему: вотъ сущность отношенія Спасителя, по Его человѣческой природѣ, къ Отцу Своему, или Его религія.—Молитва къ Отцу поэтому служила однимъ изъ самыхъ естественныхъ выраженій—общенія Спасителя съ Богомъ, наивысшимъ наслажденіемъ Его земной жизни въ радостные ея моменты и наилучшимъ утѣшеніемъ и поддержкою въ скорбныхъ ея обстоятельствахъ. Въ самыя тяжелыя минуты своихъ страданій на крестѣ, когда внѣшняя тьма, тѣлесныя муки и внутреннія страданія соединились, чтобы поколебать сердце Спасителя въ Его преданности долгу, когда Онъ, умирая смертію грѣшника и за всѣхъ грѣшниковъ, не смѣлъ чувствовать близости къ Себѣ Отца Небеснаго и долженъ былъ испытать и это тягостнѣйшее состояніе грѣшнаго человечества,—сознаніе того, что Богъ оставилъ Его,—и въ эти минуты мысль Спасителя обращена къ Богу; Онъ вопіетъ къ Нему, какъ Своему Богу и умирая спокойно передаетъ въ Его руки свою душу. Богѣ крѣпкой любви къ Богу, чѣмъ самая смерть и богѣ высокой правды, чѣмъ та, какою исполнилъ Воплотившійся, при-

несши Ему Себя въ жертву за грѣхи человечества и тѣмъ исполнивши Его волю, человѣческая мысль не можетъ измыслить никакой любви и никакой правды по отношенію къ Богу.

Но любовь и правда по отношенію къ Богу неотдѣлимы отъ тѣхъ же добродѣтелей по отношенію ко всему, что носить на себѣ отображеніе Божественныхъ свойствъ и прежде всего по отношенію къ человечеству.

Что такое любовь къ людямъ и что она можетъ сдѣлать для нихъ, объ этомъ мы знаемъ, по слову возлюбленнаго ученика Христова, только въ Лицѣ Іисуса Христа (1 Іоан. 3; 1. 7. 16. 23). Любовь побуждаетъ Его оставить мирное убѣжище въ Назаретѣ и вступить на полный скорбей путь общественной дѣятельности, который несомнѣнно ведетъ къ Голгоѣ; она собираетъ около Него учениковъ, съ терпѣніемъ переноситъ ихъ невѣдѣніе и слабости, обращается прежде всего къ страждущимъ и обремененнымъ, къ грѣшникамъ, мытарямъ и прелюбодѣйцамъ и ко всѣмъ, кто находится въ презрѣніи и униженіи; но не пренебрегаетъ и фарисеями, готова бесѣдовать и съ ними и даже раздѣлять ихъ трапезу въ надеждѣ, не поймутъ ли и она часъ спасенія своего; любовь съ одной стороны благословляетъ дѣтей, радуется радующимся на бракъ, съ другой—плачетъ съ плачущими, исцѣляетъ прокаженныхъ и одержимыхъ злыми духами, воскрешаетъ мертвыхъ, чтобы возвратитъ ихъ пораженнымъ скорбію ихъ роднымъ и близкимъ; она заставляетъ Спасителя съ одной стороны повести все на Себѣ, что есть самаго тяжелаго и удручающаго въ жизни грѣшнаго человечества, съ другой—высоко цѣнить, принимать и защищать отъ нареканій самое скромное, но теплое выраженіе привязанности къ Нему, оказываемое Ему благодѣтельствованными Имъ (Лук. 7, 44—46). И эта любовь, выражающаяся во всѣхъ возможныхъ видахъ благожелательности,—въ состраданіи и сорадovanіи ближнему, въ милосердіи къ нему и служеніи его благу даже до пожертвованія своею жизнію,—не расточается въ изліяніи чувствованій, въ ласковыхъ словахъ и рѣчахъ, не изобрѣтаетъ искусственныхъ способовъ Своего проявленія; и при всемъ томъ, какая глубина чувства и вѣсть сколько неподражаемой иѣжности въ прощальной бесѣдѣ Спасителя со Своими учениками, въ Его попеченіи о Матери на крестѣ, въ обращеніи Его съ измѣнив-

шимъ Ему Петромъ, по воскресеніи—въ свиданіи съ Марією и Ѳомою!

Но любовь къ ближнимъ, какъ влеченіе къ общенію съ ними въ жизни, неотдѣлима въ своемъ проявленіи отъ правды; она примѣняется къ обстоятельствамъ и отношеніямъ жизни каждаго изъ нихъ; она не есть только слѣпое чувство симпатіи, вытекающее изъ тождества сущности духовной природы людей, но есть вмѣстѣ и чувство права и справедливости, разумно оцѣнивающее индивидуальныя особенности каждаго изъ нихъ, и потому 1) упорядочивающее общеніе съ ними и 2) не допускающее въ немъ никакой лжи и никакихъ пристрастій.

1) Она объемлетъ собою весь человѣческій родъ, не допускаетъ нравственнаго различія между природою іудея и язычника, обрѣзаннаго и необрѣзаннаго, раба и свободнаго; и однакоже она не обращается въ космополитизмъ и отвлеченную гуманность, въ отсутствіе чувства національности и индивидуальных особенностей. Несмотря на то, что Израильскій народъ не приметъ Спасителя своего, что „не славенъ Пророкъ въ отечествѣ своемъ“, истинный пророкъ не бѣжитъ тотчасъ изъ отечества за границу, чтобы оттуда бросать въ него грязью или спасать другой народъ; но съ терпѣніемъ перенося предразсудки и ожесточеніе своего народа, проповѣдуетъ прежде всего ему Царствіе Божіе и для распространенія этого Царствія предпочитаетъ медленный, но естественный и согласный съ законами исторической правды путь постепеннаго перехода проповѣди отъ одного народа къ другому. И внутри самого Израильскаго народа не всѣ соплеменники Спасителя пользуются одинаковою степенью довѣрія съ Его стороны; не всякаго, кто приближается къ Нему, Онъ тотчасъ принимаетъ въ близкое общеніе съ Собою; но очень ясно отличаетъ тѣхъ, кто рѣшается соединить свою судьбу съ Его судьбою или сдѣлаться истиннымъ Его ученикомъ или ученицею, отъ народной массы, которая то притекаетъ къ Нему, то отдалается отъ Него; поэтому и своими апостолами дѣлаетъ не всякаго ученика своего или слушателя и не всякому даетъ одинаковое полномочіе проповѣдывать Его царство, во имя Его крестить и вязать или разрѣшать грѣхи. Но и среди самыхъ избранныхъ учениковъ Его одни пользуются большимъ, другія меньшимъ Его довѣріемъ и

близостию (70 и 12 учениковъ и семейство Лазаря); и изъ ближайшихъ къ Нему только Петръ, Іаковъ и Іоаннъ пользуются преимущественнымъ Его довѣріемъ; наконецъ и изъ этихъ трехъ учениковъ только одинъ удостоивается особенной Его любви. Такъ *sunt simile*,—правда или, что то же: проявленіе различныхъ степеней и формъ въ самой любви, т.-е. въ самомъ общеніи съ ближними, соответствующихъ достоинству любящихъ лицъ, или же наоборотъ: любовь, неотдѣлимая отъ сознанія различныхъ индивидуальныхъ особенностей любимыхъ лицъ и соответственно съ симъ такъ-сказать группированіе ихъ въ Царствѣ Божіемъ составляетъ существенный элементъ нравственнаго настроенія Спасителя по отношенію къ людямъ.

Гдѣ же правда является въ частности въ формѣ положительнаго права, обычнаго или писаннаго закона, тамъ уваженіе къ этому закону, слѣдовательно и къ юридическимъ правамъ каждаго, составляетъ и для Спасителя долгъ, которому Онъ, не смотря на то или лучше именно потому, что Онъ Самъ сознаетъ Себя не только человекомъ, но и Господиномъ всѣхъ людей и всѣхъ законовъ въ мірѣ, повинуетъ безусловно, какъ гражданинъ общества человѣческаго, какъ членъ народа своего. Такъ: исавшихъ у Него суда по вопросу о наследствѣ, Онъ приглашаетъ обратиться къ тѣмъ лицамъ, которыя закономъ поставлены судьями въ этомъ дѣлѣ (Лук. 12, 14); исцѣленныхъ Имъ прокаженныхъ отсылаетъ къ священникамъ, которые закономъ обязаны освидѣтельствовать тѣхъ, кто послѣ заразной болѣзни можетъ возвратиться въ общество (—17, 14), вообще: Кесарю заповѣдуетъ воздавать то, что принадлежитъ Кесарю. Но и Богу Онъ и Самъ воздаетъ и другимъ заповѣдуетъ воздавать то, что Богу принадлежитъ,—исполняетъ всѣ не только ясныя предписанія Моисеева закона, но и тѣ обычаи Еврейскаго народа, которые не были противны откровенному законодательству. Такъ Онъ не только соблюдаетъ съ точностію всѣ требованія Моисеева закона относительно обрѣзанія, очищенія, жертвъ и омовенія, но и вмѣстѣ со всѣми соплеменниками, слушавшими проповѣдь Іоанна Крестителя и спѣшившими креститься отъ него во Іорданѣ въ знакъ покаянія и вѣры въ наступающее всемірное царство Мессіи, и Онъ, Царь этого царства, приѣмлетъ крещеніе отъ Іоанна, чтобы, если не

за Себя, то за все человѣчество исполнить всякую правду. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда Онъ повидимому отиѣняетъ нѣкоторые постановленія Моисеева закона, производитъ въ немъ, выражаясь современнымъ языкомъ, реформы, Онъ не нарушаетъ законъ, а только возстановляетъ его смыслъ и силу, а вмѣстѣ съ этимъ возстановляетъ и защищаетъ права Бога и народа, неприкосновенныя книжниками и фарисеями. Называя Себя Господиномъ и субботы напримѣръ Онъ не присвоиваетъ Себѣ того, что принадлежитъ Богу, а выражаетъ только то, что суббота есть предназначенный Богомъ день отдыха и покоя для трудящагося въ петъ дня человѣка, есть символъ его примиренія съ Богомъ и людьми, следовательно символъ его свободы и искупленія отъ всѣхъ золъ земной жизни,—и что лишая народъ этого благословенія Божія, данного ему въ субботу, фарисеи восхищаютъ себѣ право, которое не принадлежитъ имъ, и отнимаютъ его у народа, которому оное дано. Точно также и очищая храмъ отъ торговцевъ и мѣнзель, Спаситель не ставитъ Себя на мѣсто Бога и не присвоиваетъ Себѣ Божественныхъ правъ, а защищаетъ права Бога и народа на приличіе и тишину въ Святаяхъ, безъ которыхъ невозможны общественная молитва и благоговѣйное жертвоприношеніе. Праву же Божественному удовлетворяетъ Онъ и всю свою земною жизнью, неся на Себѣ ничѣмъ незаслуженныя сморби и страданія, особенно умирая смертію грѣшника; ибо Богъ, какъ Творецъ, Законодатель и Промыслитель человѣка, имѣетъ право на безусловное, свободное повиновеніе Его волѣ и на наказаніе плоти, пожирающей Его законъ, смертію этой плоти; ставъ же главъ надшаго человѣчества, Спаситель долженъ былъ испить всю чашу страданій этого человѣчества, чтобы ни одна іота Божественнаго права не осталась неисполненною.

2) Что касается въ частности до справедливости и еще частности: до правдивости въ отношеніи къ ближнимъ, то свидѣтельство Апостола, что „не было лести во устахъ Его“ (1 Петр. 2, 22), подтверждается всѣми рѣчами и всѣмъ поведеніемъ Спасителя въ отношеніи къ ученикамъ Его и ко всему народу; ни предъ кѣмъ Онъ не скрываетъ и не умаляетъ истины, какъ бы ни горька была она для слушателей Его; призывая человѣчество въ Свое царство, Онъ не обѣщаетъ золо-

тыхъ горь-на землѣ, но указываетъ прежде всего на внутреннее блаженство, неразрывно связанное съ измѣненіемъ злаго направленія воли на доброе или съ покаяніемъ, и выставляетъ на видъ жертвы, которыя долженъ принести всякій, кто хочетъ вступить съ Нимъ въ дѣйствительное общеніе; и прежде чѣмъ кто-либо рѣшится послѣдовать за Нимъ, предлагаетъ ему подумать, готовъ ли и способенъ ли онъ къ этимъ жертвамъ. Тотъ же Спаситель, Который такъ любитъ и такъ ублажаетъ Своихъ ближайшихъ учениковъ, поколику въ нихъ проявляется желаніе слѣдовать за Нимъ, строго обличаетъ ихъ маловѣріе и другіе нравственные недостатки, какъ скоро они открываются; тотъ же Спаситель, Который плачетъ съ сестрами Лазаря по сочувствію къ нимъ, не благодаритъ за сочувствіе къ Себѣ женщинъ, плававшихъ о Немъ, когда Онъ несъ крестъ на раменахъ Своихъ, но обращаетъ вниманіе на предстоящую имъ и ихъ потомству участь, желая всѣхъ грѣшниковъ привлечь въ Свое общеніе, не падать обличеній ни для вождей народныхъ, для фарисеевъ и саддукеевъ, ни для всего народа. Если Онъ однакоже обращается по преимуществу съ мытарями и грѣшниками и повидимому оставляетъ безъ вниманія считающихъ себя праведниками, то не по предубѣжденію противъ послѣднихъ и не по пристрастію къ первымъ, а потому, что эти чувствуютъ нужду во врачѣ, которой тѣ не хотятъ признавать и потому остаются неспособными къ возрожденію; если Онъ произноситъ горе всѣмъ богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся (Лук. 6, 24. 25), то не потому, чтобы ихъ богатство и радости сами по себѣ были предосудительны въ Его глазахъ, а потому, что отдавшись всецѣло чувственной и эгоистической жизни, они утратили всякую способность къ духовнымъ приобрѣтеніямъ, къ радостямъ мирной совѣсти въ общеніи съ Богомъ, которое для нихъ не имѣетъ никакого значенія. Если Онъ повтому вину своихъ соплеменниковъ ставитъ выше вины Содома и Гоморры, Тира, Ондона и Ниневіи, и если напротивъ малѣйшее служеніе любви, оказанное самому малому въ Его царствѣ (Мтѣ. 10, 12), Онъ обѣщаетъ не оставить безъ награды, то не есть ли все это выраженіе самой чистой справедливости? Самая притча о работникахъ въ виноградникахъ (Мтѣ. 20 гл.), получившихъ одинаковую награду не смотря на то, что одни работали съ ран-

няго утра, а другіе призваны были уже въ одиннадцатый часъ дня, притча, въ которой любовь и правда повидимому не мирятся между собою, выражаютъ однакоже идею самой строгой справедливости, которая цѣнитъ не количество и продолжительность работы, не зависѣвшія отъ работниковъ, а готовность къ работѣ, вѣрность въ ней, послушаніе Божественному зову,—все равно—много или мало оказалось времени для этой работы.

Такъ, съ какой бы стороны мы ни стали разсматривать земную жизнь Спасителя міра, во всѣхъ проявленіяхъ своихъ она является образцемъ нравственнаго добра, и именно того добра, которое и съ формальной и съ реальной стороны составляетъ наивысшее удовлетвореніе нравственной потребности человѣческой природы; потому-то личность Спасителя міра воздѣлена и безконечно дорога всѣмъ, въ комъ не совѣмъ еще изгладилась истинно-человѣческія черты, которыя вмѣстѣ суть черты и образа Божія; отъ того-то никакія усилія критики, лишенной нравственнаго чувства, не въ состояніи ослабить неотразимое впечатлѣніе свѣта и жизни, которое образъ Спасителя міра производитъ на отдѣльныхъ людей и вообще на человѣчество.

Протопресв. І. Якимовъ.

(До слѣдующей книжки.)

ПО ПОВОДУ ЭНЦИКЛИКИ ПАПЫ ЛЬВА ХІІ.

Вопросъ о взаимномъ отношеніи между церковію и государствомъ, о разграниченіи сѣеры вліянія одной отъ сѣеры дѣйствія другаго, о полюбовномъ размежеваніи между ними поля дѣятельности, принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ вопросовъ. Существова рядомъ другъ съ другомъ, имѣя предметомъ своего дѣйствія однихъ и тѣхъ же людей, эти двѣ сѣеры, церковная и государственная, по необходимости соприкасаются. Послѣдствія этого соприкосновенія двухъ различныхъ сѣеръ могутъ быть различны. Тутъ можетъ быть или слитіе ихъ, такъ-сказать сраствореніе ихъ, или поглощеніе одной сѣеры другою, такъ-сказать ассимилированіе одной другою, или взаимоотчужденіе сопровождающееся смотря по силѣ соприкосновенія сотрясеніемъ каждой изъ нихъ.

Въ государствахъ нехристіанскихъ, т.-е. въ такихъ, гдѣ сѣера государственная не представляетъ въ себѣ ничего сроднаго съ сѣерою церковною, этотъ вопросъ рѣшается проще; по крайней мѣрѣ тутъ немного можетъ быть такихъ сторонъ, которыя возбуждали бы недоразумѣнія; тутъ государство можетъ совершенно не признавать за церковію какія-либо права на общее съ нимъ, государствомъ, владѣніе, а за собою какія-либо обязанности отдавать что-либо во власть церкви; тутъ государство можетъ смотрѣть на церковь, какъ на силу ему враждебную и потому подлежащую уничтоженію и истребленію или какъ на силу ему

чуждую, совершенно постороннюю, но существованіе которой оно может допускать въ предѣлахъ государственной необходимости.

Не такъ представляется дѣло въ государствахъ христіанскихъ, гдѣ обѣ сѣеры, и государственная и церковная, чувствуютъ свое сродство и солидарность. Чувство этого сродства, этой взаимности можетъ отырывать мѣсто для многихъ недоразумѣній, распутаться въ которыхъ безъ ущерба для достоинства каждой изъ сѣеръ часто оказывается труднымъ. Признавая даже различіе своихъ собственныхъ цѣлей отъ собственныхъ цѣлей другой, одна сѣера можетъ столкнутья съ другою, напр. въ желаніи воспользоваться средствами другой для достиженія своихъ исключительныхъ цѣлей или можетъ избирать себѣ средства, почему-либо несогласныя съ духомъ и воззрѣніями другой. Въ подобныхъ случаяхъ всегда возможно искушеніе одной сѣерѣ подчинить себѣ и своия цѣляма другую сѣеру, сдѣлать ее по отношенію къ себѣ служебною силою. Оскорбленное притязаніями одной сѣеры чувство сродства и взаимности въ другой сѣерѣ можетъ повести къ охлажденію и разрыву. Требуется много политической мудрости отъ каждой изъ сѣеръ, чтобы сохранить равновѣсіе, т.-е. чтобы охраняя честь и достоинство свое, не уронить достоинства и чести другой сѣеры.

По мѣрѣ достиженія государствами политической зрѣлости вырабатывается постепенно типъ истинныхъ отношеній между церковію и государствомъ. Не по чувству какого-либо національнаго хвастовства можемъ сказать, что образцемъ того, каковы должны быть эти отношенія, можетъ служить Россія. Причины этого заключаются съ одной стороны въ характеръ и свойствахъ государственной власти въ Россіи, ибо это—власть монархическая, самодержавная и православная, не имѣющая побужденій посягать на достоинство и честь церкви, съ другой стороны въ духъ и свойствахъ православія, чуждаго притязаній на преобладаніе.

Въ западной Европѣ несмотря на зрѣлость политической жизни и государственнаго устройства, которыми она такъ кичится, можно сказать—до сихъ поръ еще не выработался типъ нормальныхъ отношеній между церковію и государствомъ; нѣтъ устойчиваго равновѣсія; чашки вѣсовъ качаются, наклоняясь то въ

одну, то въ другую сторону. Причинъ такому положенію не мало. Католическая церковь слишкомъ долго властвовала надъ умами и волею государей западной Европы. То были времена политической незрѣлости государствъ, которыми пользовалась католическая церковь. Изъ этого состоянія политической незрѣлости они давно вышли и сбросивши съ себя опеку и попечительство куріи пожелаали въ своихъ дѣйствіяхъ сообразоваться съ своею волею, а не съ указаніями его святѣйшества. Но католическая церковь не можетъ отречься отъ своихъ воспоминаній и отъ того духа, который воспитала она въ себѣ и если уже не имѣтъ преобладающаго положенія, то никакъ не можетъ помириться со второстепеннымъ, зависимымъ, подчиненнымъ и служебнымъ положеніемъ, въ которое хотятъ ее низвести. Идеаломъ нормальныхъ отношеній между церковію и государствомъ для искренняго католика остается теократія, теократія не въ томъ только смыслѣ, чтобы папа былъ и свѣтскимъ государемъ, равнымъ прочимъ государямъ, но еще болѣе въ томъ, чтобы для этихъ прочихъ государей онъ былъ пророкомъ, истолкователемъ воли Божіей, съ волею котораго они должны сообразоваться, въ противномъ случаѣ они противники воли Божіей—новые Саулы. Ахаавы.

Съ другой стороны эти причины заключаются въ духъ и свойствахъ государственной власти въ западно-европейскихъ государствахъ. Мы не будемъ говорить о томъ, что верховная власть большей части этихъ государствъ находится въ рукахъ государей, для которыхъ католическая церковь является вѣроисповѣданіемъ чуждымъ, которые не только не чувствуютъ въ себѣ особеннаго расположенія охранять притязанія римскаго первосвященника, но въ подобныхъ притязаніяхъ могутъ видѣть посягательство на достоинство представляемой ими власти. Обратимъ вниманіе на другую сторону. Въ государствахъ западной Европы выработался такой типъ государства, въ которомъ значительная доля верховной державной власти удѣляется на долю народа или даже цѣликомъ отдается въ руки самого народа.

Въ государствахъ конституціонныхъ, гдѣ воля государя ограничивается волею представителей народныхъ, а тѣмъ болѣе въ государствахъ республиканскихъ отношенія государственной власти къ церкви по самому существу своему не могутъ быть

искренними и добрыми, ибо независимо даже отъ личного расположенія главы государства могутъ зависѣть отъ случайныхъ вѣнній, отъ личныхъ вкусовъ и умственного настроенія представителей народныхъ. А опытъ показываетъ, что въ мечтахъ этихъ представителей преобладающее значеніе получаетъ идеалъ государства, отрѣшеннаго отъ всякихъ религіозныхъ и церковныхъ пристрастій, освобожденнаго отъ всякихъ обязательствъ по отношенію къ церкви, государства безрелигіознаго, если не антирелигіознаго; въ достиженіи этого полагается вершина политической зрѣлости, послѣднее слово государственной философіи.

Энциклика папы Льва ХІІІ имѣетъ предметомъ своимъ указать характеръ тѣхъ отношеній, какія должны быть между церковію и государствомъ, обозначить предѣлы, въ которыхъ должны вращаться обѣ сферы, не угрожая независимости и достоинству одна другой. Обсужденіе такого современнаго, такого жгучаго вопроса и лицомъ авторитетнымъ, человѣкомъ, который можетъ вліять на самое практическое направленіе вопроса, слово котораго не то-что статья какого-нибудь горячаго публициста или рѣчь уличнаго оратора, а можетъ имѣть реальное значеніе, можетъ воплотиться въ жизни,—все это должно было придать особенный интересъ энцикликѣ.

Не считаемъ пока нужнымъ вдаваться въ соображенія о томъ, какого рода побужденія могли заставить папу именно въ настоящее время взять такую щекотливую, въ нѣкоторомъ отношеніи даже рискованную тему для своей энциклики. Люди авторитетные обыкновенно уклоняются отъ открытаго выраженія своихъ мнѣній на счетъ вопросовъ, имѣющихъ животрепещущее значеніе, опасаясь обмолвиться лишнимъ словомъ, дать поводъ къ пустымъ толкамъ и чрезмѣрнымъ ожиданіямъ, словомъ опасаясь связать себя въ своихъ послѣдующихъ дѣйствіяхъ. И только вынуждаемые крайнею необходимостію выразить свое мнѣніе они придумываютъ нѣчто въ родѣ изреченій пифейской мудрости, чему можно дать любое толкованіе, отъ чего легко отречься, пользуясь обоюдностію выраженій. Взавшись установить норму взаимныхъ отношеній церкви и государства, папа долженъ былъ избрать одинъ изъ двухъ путей, путь традиціонной политики римской куріи, притязательной, неуступчивой, заносчивой и враждебной къ правительствамъ или поступиться притязаніями папства въ

пользу этихъ правительствъ, признать важность современныхъ возвращеній и стремленій по отношенію къ государственному устройству, хотя бы въ нихъ было не мало несогласнаго съ духомъ католицизма. Рѣшеніе вопроса по первому образцу можетъ быть было бы по душѣ горячимъ папистамъ, но способствовало бы еще большому отчужденію отъ папства и рано или поздно, въ близкомъ или отдаленномъ будущемъ вело бы ни къ чему иному, какъ совершенному исключенію папства изъ историческихъ силъ Европы; опасеніе такой перспективы своего оправданія могло побуждать папство отыскать путь къ тому, чтобы удержать за собою хотя въ известной степени роль дѣйствующей силы въ государственныхъ механизмахъ, а не силы остановившейся и бездѣйствующей. Это обстоятельство могло повидимому наклонить вѣсы на сторону рѣшенія вопроса по второму образцу, т.-е. побуждать папство къ уступкамъ въ пользу новыхъ требованій, къ отреченію отъ такихъ притязаній, которыя болѣе всего претятъ духу современнаго человѣка. Но и этотъ путь не могъ показаться вполне безопаснымъ, ибо всякія уступки, какаго бы рода онѣ ни были, съ одной стороны для болѣе фанатичныхъ почитателей папства могли показаться ущербомъ величія папства и оскорбительными для чести и достоинства папства, съ другой стороны и само папство могло удерживать опасеніемъ, что вступивши одною ногою на скользкій путь уступокъ, оно увидитъ себя вынужденнымъ ступить и другою ногою и въ концѣ концовъ обезсиленнымъ вълѣдствіе этихъ уступокъ до такой степени, что папство станетъ только историческимъ терминомъ. Могъ быть еще и третій путь, путь, которымъ идутъ осторожные дипломаты, боязливые политики, путь обѣщаній, обставляемыхъ всевозможными условіями, оговорками, путемъ обоюдностей, двусмысленностей, недомолвокъ, неопредѣленностей и даже противорѣчій; для удобствъ такой политики выработаны особый языкъ, такъ-называемый „дипломатическій языкъ“, которымъ пишутся трактаты, протоколы, языкъ ни къ чему необязывающій; оправдывающій самые неожиданные повороты политики, языкъ очень удобный для дипломатовъ и ихъ цѣлей, но раздражающій не дипломатовъ. Повидимому такой языкъ не подстать лицу говорящему съ высоты церковной кафедры, тѣмъ болѣе лицу, имѣющему притязаніе, чтобы его словамъ внимали какъ

словамъ непогрѣшимой и непреложной истины. Тѣмъ не менѣе папа Левъ XIII предпочелъ идти именно этимъ путемъ и въ этомъ—одно изъ крупныхъ отличій отъ его предшественника. Тотъ, объявивши себя непогрѣшимымъ, старался своимъ словамъ и сужденіямъ сообщать ясность и опредѣленность, свойственныя непогрѣшному; образцомъ для него служили пророки Израиля; и съ грубоватою искренностію, съ безцеремоннымъ прямодушіемъ, безъ обиняковъ и околичностей, онъ громилъ все, что ему не нравилось и что его не слушалось. Левъ XIII есть именно человѣкъ обиняковъ и околичностей; реченія язвическихъ пророчищъ, обоюдныя, двусмысленныя кажется служить для него образцомъ; вопрошающіе о судьбѣ и желающіе проразумѣть грядущее по этимъ отвѣтамъ должны подождать событій, сообразно съ которыми и опредѣляется истинный смыслъ изреченія. Печать подобныхъ свойствъ лежитъ на той энцикликѣ, о которой рѣчь; въ ней нѣтъ недостатка въ недомолвкахъ, неопредѣленностяхъ; всякое положеніе имѣетъ соответствующую оговорку и ограниченіе; въ ней нѣтъ отреченія отъ традиціонныхъ притязаній папства, даже отъ принципа свѣтской власти папы; и монархическій и республиканскій принципы правленія могутъ найти въ ней себѣ и одобреніе и осужденіе.

I.

Папская энциклика прежде всего останавливаетъ вниманіе на вопросѣ о *происхожденіи* власти государственной и церковной, ихъ необходимости и тѣхъ основанійхъ, на которыхъ утверждаются права и обязанности этихъ обѣихъ властей. Въ отношеніи къ этому вопросу либерализмъ западно-европейскій проповѣдуетъ подъ именемъ современной такую теорію происхожденія власти государственной, по ученію которой эта власть своимъ происхожденіемъ объявлена волею народной, ея служеніе состоитъ въ томъ, чтобы быть представительницею народа, орудіемъ исполненія требованій народной воли и охраненія ихъ; высшее верховенство въ дѣлахъ государственныхъ должно принадлежать народу въ лицѣ уполномоченныхъ на то людей; отвѣтственна она за свои дѣйствія предъ собраніемъ уполномо-

честныхъ отъ народа людей; крайнимъ выраженіемъ такихъ вождельнѣй служитъ ученіе анархистовъ объ упраздненіи всякой власти. По вопросу объ отношеніи государственной власти къ церкви христіанской и ея различнымъ вѣроисповѣданіямъ преповѣдуется или одинаковое покровительство всемъ религіямъ и вѣроисповѣданіямъ безъ предпочтенія одного другому—безусловная *спротерпимостъ* или лишеніе этого покровительства въ одинаковой мѣрѣ всехъ—*индифферентизмъ*; крайнимъ выраженіемъ подобныхъ ученій служитъ ученіе о полной безрелигіозности государственной власти, не только снисходительной ко всемъ религіямъ и исповѣданіямъ, не только равнодушной къ нимъ, не только не хотящей ихъ вѣдать, но относящейся къ нимъ, какъ къ помѣхамъ процвѣтанію и преуспѣванію государственнаго благоустройства. Понятное дѣло, что подобныя ученія не должны были найти себѣ одобреніе у папы. Повидимому оно такъ и на самомъ дѣлѣ. Верховная власть государей источникомъ своимъ имѣетъ волю Божию; это избранники Божіи, получающіе свои полномочія отъ Бога, имѣющіе назначеніе быть видимыми представителями верховной власти невидимаго Бога и отвѣтствующіе за свое служеніе предъ Богомъ; убѣжденіе въ такомъ происхожденіи власти должно служить обезпеченіемъ повиновенія ей; поэтому возстаніе противъ нея есть возмущеніе противъ Бога. Такое происхожденіе государственной власти само собою указываетъ тѣ главнѣйшія обязанности, которыя несетъ на себѣ государственная власть, а равно и то, какъ она должна осуществлять эти обязанности. Памятуя о томъ, что своимъ происхожденіемъ она обязана волѣ Господа, государственная власть должна свои дѣйствія направлять къ тому, чтобы въ нихъ отображалась всемудрая дѣятельность Божія. Верховный правитель не есть чиновникъ, состоящій на службѣ у своего государства, а отецъ, пекущійся о своей семьѣ. Идеаломъ истиннаго правителя должна служить не безукорызненная аккуратность и добросовѣстность хорошаго чиновника, холоднаго исполнителя возложенныхъ на него обязанностей, а согрѣтая любовью отеческая заботливость объ общемъ благѣ. Попеченія о религіи относятся къ числу важнѣйшихъ обязанностей государственной власти. И вопервыкъ, она сама не должна быть безрелигіозною; какъ въ обыкновенномъ человѣкѣ безбожіе есть дѣло непростительное, такъ оно не

простительно и въ государственной власти. Но этого мало. Будучи въ себѣ самой религіозною, она должна прилагать попеченія о преусиыаніи подданныхъ въ религіозномъ отношеніи, ибо и государство имѣетъ своею конечною цѣлю возведеніе всѣхъ къ небесному царствію. А такъ какъ изъ всѣхъ религій совершеннѣйшая есть христіанская, то отсюда ясно становится обязанность государственной власти оказывать покровительство и содѣйствіе всему, что способствуетъ процвѣтанію и успѣхамъ христіанской религіи. „Мы считаемъ, говорится въ энцикликѣ, весьма благовременнымъ и вполнѣ соответствующимъ нашему апостольскому служенію сравнить съ христіанскимъ ученіемъ современныя воззрѣнія на государственную жизнь: мы увѣрены, что чрезъ это уничтожены будутъ причины заблужденій и сомнѣній и всякому легко будетъ видѣть тѣ высшія правила жизни, которымъ должно слѣдовать и которымъ должно повиноваться... Поскольку же никакое общество не можетъ существовать, если всѣми не будетъ управлять кто-либо одинъ, который дѣйствительными и одинаковыми мѣрами (*efficaci similique impulsione*) направляетъ всѣхъ въ одной общей цѣли, то значитъ, что всякому благоустроенному человѣческому обществу потребна власть, управляющая имъ, которая все равно какъ и само общество своимъ виновникомъ имѣетъ самого Бога. Изъ чего слѣдуетъ, что общественная власть по существу своему происходитъ только отъ Бога (*potestatem publicam per se ipsam non esse nisi a Deo*). Ибо одинъ Богъ есть истинный и верховный владыка всего, коему необходимо повинуются и служатъ все существующее, такъ что всѣ имѣющіе верховную власть принимаютъ ее не иначе какъ отъ онаго верховнаго владыки надъ всѣмъ — Бога. *Нѣтъ власть еще не отъ Бога...* Какова бы ни была форма государства (*in quolibet genere reipublicae*) верховные правители должны видѣть въ Богѣ высшаго управителя міра и сами при управленіи государствомъ должны имѣть его для себя и образцомъ и закономъ. Верховная власть должна быть правосудною, не столько властію господина, сколько властію отца (*neque herile sed quasi paternum*), ибо и правосудная власть Бога надъ людьми соединена съ отеческою благостію. Тогда поистинѣ величію власти будетъ сопутствовать не принужденное и соединенное съ уваженіемъ (*honeste et libens*) повиновеніе гражданъ. Ибо разъ

воспринявши сердцемъ, что верховные правители облечены властію, данною отъ Бога, граждане и всё повелѣнія ихъ будутъ считать законными и обязательными, будутъ оказывать имъ то послушаніе и довѣріе съ нѣкоторымъ благоговѣніемъ, которыя приличествуютъ дѣтямъ по отношенію къ родителямъ. *Всяка душа властемъ предержащимъ да повинуется...* Поэтому отказываться отъ повиновенія и пользуясь чернью (*per vim multitudinis*) производить возстанія—это есть преступленіе не только противъ верховной власти человѣческой, но и божеской... Какъ никому непозволительно пренебрегать своими обязанностями по отношенію къ Богу, а важнѣйшая обязанность заключается въ томъ, чтобы усвоить и сердцемъ и жизнію (*amplecti et animo et moribus*) религію, не какую кто хочетъ, но какую Богъ велитъ и которую одну изъ всѣхъ онъ содѣлалъ истинною посредствомъ вѣрныхъ и несомнѣнныхъ признаковъ, такъ точно и государства не могутъ, не впадая въ страшный грѣхъ (*contra aecelum*), вести себя такъ, какъ будто бы Бога не было, или устранять отъ себя попеченія о религіи какъ чуждыя и безполезныя, или безразлично изъ многихъ религій выбирать только удобное себѣ; во всякомъ случаѣ въ отношеніи къ богопочтенію они должны охранять тотъ образъ и видъ его, который самъ Богъ указалъ какъ удобный Ему (*quo colit se Deus ipse demonstravit velle*). Итакъ имя Божіе должно быть свято для государей; и въ числѣ преимущественныхъ обязанностей ихъ должна быть полагаема та, чтобы религія пользовалась благорасположеніемъ, была покровительствуема, была охраняема авторитетомъ законовъ и чтобы ничего не было введено или узаконено противнаго ея благосостоянію. Это—долгъ государей по отношенію къ гражданамъ, которыми они управляютъ. Итакъ необходимо, чтобы государство, установленное для общаго блага, въ попеченіяхъ объ охраненіи государственнаго благосостоянія заботилось и о гражданахъ, дабы по отношенію къ достиженію и сохраненію того высшаго и неизмѣняемаго блага, къ которому они безъ принужденія стремятся, не только не было полагаяемо какихъ-либо помѣхъ, но доставляемы были возможныя удобства. А какая религія истинная, это безъ труда усмотритъ всякій, кто владѣетъ сужденіемъ здравымъ и не лукавымъ (*qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit*); ибо изъ многихъ и отнѣнныхъ признаковъ явствуетъ,

что та единственно истинная есть религія, которую основалъ самъ Иисусъ Христосъ и которую охранять и распространять Онъ заповѣдалъ своей церкви“...

Таково содержаніе той части энциклики, гдѣ содержится ученіе о происхожденіи, правахъ и главнѣйшихъ обязанностяхъ государственной власти. Повидимому энциклика раскрываетъ этотъ вопросъ согласно съ духомъ и ученіемъ христіанства, которое изъ всѣхъ формъ, въ какія можетъ облекаться верховная власть въ государствѣ, болѣе всего сочувствуетъ монархической самодержавной формѣ правленія, ибо въ ней видитъ залогъ и ручательство безкорыстныхъ и непристрастныхъ попеченій о благѣ государства, чуждыхъ побужденій угодничества и заискиванія предъ народною толпою, ибо она, связывая честь и достоинство государства съ личностію монарха, въ этой именно связи даетъ побужденіе къ искреннимъ попеченіямъ объ охраненіи этой чести и достоинства. Но энциклика не могла не видѣть, что утвержденіемъ принципа монархической власти, какъ самой лучшей и вполне согласной съ волею Божіею формы правленія, она можетъ стать въ разрѣзъ съ тѣми государствами, гдѣ этотъ принципъ или испровергнуть (Франція), или держится на призрачныхъ основахъ (Англія), или значительно поколебленъ (Австрія); кромѣ того такія католическія страны, какъ Франція, представляютъ собою примѣръ такихъ державъ, о которыхъ трудно сказать, какая форма правленія пріобрѣтеть въ ней устойчивость. Въ виду этихъ обстоятельствъ осторожное произведеніе осторожнаго папы не дастъ рѣшительнаго и безусловнаго предпочтенія одной формѣ предъ другою и не произноситъ рѣшительнаго осужденія надъ какою-либо формою. Уступчивость энциклики простирается даже далѣе. Несмотря на свое ученіе о происхожденіи верховной власти отъ божественной власти и протекающей отсюда ея неприкосновенности, несмотря даже на свое заявленіе, что противляясь власти Божію великію противляется, она признаетъ какъ бы право измѣнять форму правленія по соображеніямъ государственной пользы и общественнаго блага. „Право верховной власти не связано необходимо съ какою-либо одною формою государства: оно можетъ принимать ту или другую форму, лишь бы она способствовала общественной пользѣ и общественному благу“. Такъ что въ тѣхъ странахъ, гдѣ прин-

ципъ власти монархической и принципъ власти народной, принципъ формы правленія неизмѣняемой и принципъ измѣняемости этой формы борются между собою, сторонники и защитники каждаго изъ этихъ принциповъ съ одинаковымъ правомъ могутъ ссылаться на энциклику; болѣе же искренніе люди изъ той и другой стороны съ одинаковымъ правомъ могутъ найти себя неудовлетворенными на счетъ тѣхъ указаній, какому государственному принципу отдать предпочтеніе.

Точно также энциклика не выводитъ на прямую дорогу изъ темноты тѣхъ затрудненій, которыми окруженъ другой вопросъ — вопросъ объ отношеніи государственной власти къ религіи. Правда она осуждаетъ въ принципѣ безрелигіозность государственной власти, холодное и равнодушное отношеніе ея къ религіи, правда она ставитъ въ числѣ первыхъ обязанностей государственной власти попеченіе о преуспѣяніи гражданъ въ религіозномъ отношеніи. Но она не даетъ твердаго и рѣшительнаго отвѣта на вопросъ о томъ, въ какого рода дѣйствіяхъ и мѣропріятіяхъ должно выражаться это попеченіе государственной власти о преуспѣяніи гражданъ въ религіозномъ отношеніи и гдѣ границы этимъ попеченіямъ. Ибо попеченіе государственной власти о благѣ исповѣдуемой ею религіи можетъ выражаться различно, государственная власть можетъ не только обещивать свободное исповѣданіе религіи, но и содѣйствовать ея преуспѣянію и распространенію предоставленіемъ исповѣдующимъ ее болѣе широкихъ правъ гражданскихъ, карать и преслѣдовать все, что наноситъ ущербъ религіи, можетъ сама употреблять или другимъ давать возможность употреблять принудительныя мѣры въ религіозныхъ дѣлахъ, можетъ въ своей религіозной политикѣ слѣдовать указаніямъ и внушеніямъ уполномоченныхъ охранителей религіи, можетъ руководствоваться и своими собственными соображеніями. Тутъ именно возникаетъ множество затрудненій, ибо государственная власть, споспѣшествуя благу одной религіи, можетъ причинить ущербъ другой, удовлетворяя одну сторону подданныхъ, вызвать неудовольствіе въ другихъ. И самое это слово „*мало*“ можетъ давать поводъ къ различнымъ и даже противоположнымъ понятіямъ. Одни подъ этимъ словомъ разумѣютъ только „не тронь меня“, другіе же — „дай все и то мало“. Энциклика не пролива-

еть какого-нибудь новаго свѣта на эту область вопросовъ, недоумѣнія, какія были, остаются въ томъ же видѣ. Положимъ въ энцикликѣ можетъ найти себѣ осужденіе безрелигіозная, лучше сказать антирелигіозная политика теперешняго французскаго правительства, но трудно было бы, руководствуясь энцикликною, предначертать путь для религіозной политики государственной власти, напримѣръ, въ Германіи или Англіи, гдѣ напримѣръ болѣе усердное попеченіе о *благѣ* протестантизма можетъ сопроводиться ущербомъ для католицизма. Важнѣйшая обязанность, — приведемъ опять слова энциклики, — заключается въ томъ, чтобы увозать и сердцемъ и жизнью религію, *не какую кто захочетъ, но какую Богъ велитъ* и которую одну изъ всѣхъ Онъ содѣлалъ истинною посредствомъ вѣрныхъ и несомнѣнныхъ признановъ“. Поставивши это ученіе точкою отправленія для своей религіозной политики, государственная власть можетъ счесть такою религіею именно ту, которую сама исповѣдуетъ и требовать подчиненія ей отъ всѣхъ, будучи увѣрена, что ее-то именно *и велитъ Богъ* (черезъ своего избранника). Но такого направленія религіозной политики напримѣръ лютеранскаго государя не одобрилъ бы папа. Или же государственная власть, отрекшись отъ прежней религіи, какъ несогласной съ волею Божіею, признала бы богоугодность другой, напримѣръ католической, могла бы потребовать и отъ подданныхъ подобнаго же убѣжденія: но такой поворотъ дѣла и подавно немислимъ.

II.

Высказавши свой взглядъ на вопросъ о происхожденіи, правахъ и главнѣйшихъ обязанностяхъ *государственной власти*, папская энциклика обращается къ другой сферѣ — *церковной*. Въ отношеніи къ этому именно вопросу существуютъ различныя до противоположности воззрѣнія и по поводу этого именно вопроса католической церкви приходится становиться въ непріязненныя отношенія къ государственнымъ властямъ. Первымъ предметомъ пререканій служитъ вопросъ о самостоятельности и независимости церкви отъ государства, а также о степени этой самостоятельности и той формѣ, въ какой должна выразаться

эта независимость. Взгляды на счетъ этого могутъ быть и бываютъ различны. По мнѣнію однихъ церковь есть богоустановленное общество, обязанное своимъ происхожденіемъ волѣ божественнаго Основателя христіанской Вѣры, обладающее особыми правами и полномочіями, источникомъ которыхъ служить божественная личность того же самаго Основателя церкви, слѣдовательно представляеть собою особое отъ государства тѣло, ничѣмъ не обязанное ему и потому *безусловно независимое отъ него*. Другіе на томъ основаніи, что объектомъ дѣйствій церкви служатъ тѣ же самые люди, которые служатъ объектомъ вѣдѣній государственныхъ, затрудняются признать безусловную независимость церкви, такъ какъ это вело бы къ признанію государства въ государствѣ и опаснымъ послѣдствіямъ подобнаго признанія; поэтому признають *относительную независимость церкви*—независимость только въ сферѣ догматовъ и догматическихкихъ вѣроопредѣленій. Иные *отвергаютъ* и эту форму *независимости* церкви, нивводя ее на степень служебнаго органа государственной власти, обязаннаго во всемъ дѣйствовать согласно съ указаніями государственной власти,—допускають существованіе только государственной церкви.—Въ католической церкви, точнѣе сказать въ іерархіи католической церкви, вслѣдствіе благопріятно сложившихся для нея историческихкихъ обстоятельствъ, выработался духъ особенной неуступчивости и притязательности по отношенію къ вопросу о независимости церкви. Тамъ этотъ вопросъ сочетался съ вопросомъ о главенствѣ папы, о необходимости политической независимости его, о свѣтской власти его. Мы не будемъ здѣсь входить во всѣ подробности вопроса о главенствѣ папы, о свѣтской власти папъ и т. п. Традиціонное личестолюбіе папъ успѣло вкоренить мысль о необходимости его главенства, или обратно-высокое уваженіе народовъ къ авторитету римской церкви вынудило папъ признать и утвердить свое главенство,—это все равно. Мы видимъ только, что на Западѣ выработался взглядъ на римскую церковь какъ на особое государство, во всемъ равное другимъ государствамъ или даже высшее ихъ. Во главѣ этого духовнаго государства долженъ стоять и стоять особый государь-папа, права котораго утверждаются на преемствѣ власти отъ ап. Петра, все равно какъ права другихъ государей утверждаются на преемствѣ власти отъ родона-

чальника царствующей фамилии. При такомъ взглядѣ на происхождение власти папы естественно родилась мысль о неприличіи папѣ—главѣ духовнаго государства, находиться въ подчиненіи свѣтскаго государя, быть какъ бы вассаломъ его, ибо это было бы униженіемъ власти ап. Петра, умаленіемъ авторитета Христа. Само собою съ этимъ возникла мысль о необходимости имѣть папѣ въ единовластномъ своемъ владѣніи страну, гдѣ бы его власть не была затмѣваема никакою другою властію, гдѣ бы не было поводовъ къ столкновенію власти папской съ властію государя,—мысль о необходимости свѣтскихъ владѣній для папы. Историческія обстоятельства помогли всему этому осуществиться въ дѣлѣ.—Но времена мѣняются и наше время было свидѣтелемъ упраздненія свѣтской власти папы. Возникъ вопросъ или лучше сказать возникло въ однихъ тревожное опасеніе, въ другихъ—увѣренность, что съ упраздненіемъ свѣтской власти папы рано или поздно пробьетъ послѣдній часъ и его личной политической независимости, а по тѣсной связи его личной политической независимости съ независимостію всей церкви—рѣшатся и вопросъ о независимости церкви въ смыслѣ удобномъ защитникамъ абсолютнаго верховенства государственной власти. Но не такъ легко отказаться отъ достоинства, наполовѣнаго вѣками, собираемаго веками правдами и неправдами. Фактически папа пересталъ быть государемъ, самъ же онъ не думаетъ подписывать свое отреченіе отъ правъ государя. Это—одинъ изъ ягучихъ вопросовъ настоящаго времени. Легко представить себѣ, какъ должны были насторожить вниманіе люди, интересующіеся этимъ вопросомъ, переходя къ той части папской энциклики, которая разсуждаетъ объ этомъ вопросѣ. По простому и безхитрому взгляду казалось бы, что здѣсь возможно одно изъ двухъ: или покорно склонить голову предъ грустнымъ фактомъ, или упорно бороться съ нимъ. То ли, другое ли избралъ бы папа—выходило дѣло одинаково обидное для папства. Ни того ни другаго и не дѣлаетъ папская энциклика.

Не отрекаясь отъ католическихъ воззрѣній на вопросъ о происхожденіи церкви и церковной власти, объ устройствѣ церкви о папствѣ, о правѣ церковныхъ властей безконтрольно судить и карать, папская энциклика смягчаетъ болѣе рѣзкія и болѣе притязательныя стремленія и старается втиснуть ихъ въ форму,

болѣе удобную для слуха современнаго человѣка, старается не уронить достоинства папства и въ то же время боится оскорбить и задѣть самолюбіе государства. Церковь,—разсуждаетъ энциклика,—обязана своимъ происхожденіемъ установленію Сына Божія. Какъ общество, состоящее изъ великаго множества людей, отличное отъ государства, оно управляется особыми правителями, получившими свои полномочія и права отъ Божественнаго Основателя церкви, *между коими одинъ имѣеть достоинство перваго и достовѣрнѣйшаго учителя истины*. Имѣя такое высокое происхожденіе власть церкви является превосходящею изе всѣхъ властей (*ejus potestas est omnium praestantissima*) и потому не можетъ быть ставима ниже другихъ властей. Этой власти должно быть предоставлено преданное ей апостолами право *свободно* отправлять судъ и кару. Вытекающее изъ идеи божественнаго происхожденія церковной власти и ея особыхъ правъ и полномочій ученіе о ея независимости и самостоятельности энциклика подкрѣпляетъ ссылкой на историческія свидѣтельства, на то, что авторитетъ церковной власти былъ защищаемъ противъ всякихъ покушеній, какія когда-либо бывали претивъ него, апостолами, святыми отцами, папами, былъ признаваемъ свѣтскими владѣтелями, вступавшими съ церковною властію въ договоры и условія, какъ съ силою равною имъ.—
„Единородный Сынъ Божій основалъ на землѣ общество, называемое церковію, которому вручилъ превысшее и божественное, во всѣ роды вѣковъ имѣющее продолжаться служеніе, полученное имъ отъ Отца... Для столь великаго множества людей самъ Богъ учредилъ правителей, облеченныхъ правомъ начальствовать (*qui cum potestate praesessent*); и Его воля, чтобы одинъ изъ всѣхъ былъ высшимъ надъ всеми (*princeps*), а также особеннымъ и достовѣрнѣйшимъ учителемъ истины, которому Онъ и вручилъ ключи царства небеснаго... Что особенно важно, сіе общество по своему происхожденію и полномочіямъ есть общество совершенное, по волѣ и милости Своего Основателя независимо и самостоятельно обладающее (*in se et per se ipsa possideat*) всеми средствами, необходимыми для охраненія своей цѣлости и дѣятельности... Ея власть превосходить собою всѣ власти и отиудъ не можетъ считаться ниже свѣтской власти, или какимъ-нибудь образомъ быть подчиненною ей. По истинѣ

Иисусъ Христосъ предалъ своимъ апостоламъ безусловное право совершать священнодѣйствія, и соединенное съ нимъ право издавать законы, достойные сего наименованія, и вытекающую отсюда власть судить и наказывать... Церкви Богъ поручилъ право самостоятельно рассуждать и опредѣлять (*videat ipse et statuatur*) все касающееся религіи, научать всѣ народы, расширить насколько возможно предѣлы христіанскаго имени, кратко—по своему усмотрѣнію, свободно и безпрепятственно управлять дѣлами христіанства... Сію безусловную саму въ себѣ и обладающую своими собственными правами (*planeque sui iuris*) власть Церковь никогда не переставала усвоить себѣ и открыто проявлять со времени верховныхъ апостоловъ (*primis omnium pro ea proripuantibus Apostolis*)... Сію же власть и святые отцы Церкви старались защищать при удобныхъ случаяхъ (*pro opportunitate*); и римскіе первосвященники никогда не упускали случая свидѣтельствовать о ней съ непобѣдимую твердостью духа. И сами люди власти и правители государствъ признавали ее, такъ какъ имѣли обыкновеніе съ церковію, какъ бы съ верховною законною властію, имѣть сношенія путемъ трактатовъ, договоровъ, отправленіемъ и принятіемъ посольствъ и другихъ подобныхъ взаимныхъ сношеній... Нужно думать, что не безъ особеннаго совета Промышляющаго Бога устроилось, чтобы оія самая власть снабжена была (*muniretur*) и свѣтскою властію, какъ наилучшею защитою ея свободы“...

Таково ученіе энциклики о происхожденіи и правахъ власти церковной. Не трудно видѣть, что въ этой части своей энциклика стоитъ на почвѣ католическихъ воззрѣній, всего болѣе подлежащихъ оспариванію.

Не вдаваясь въ какую-либо пространную полемику съ энцикликою по этой сторонѣ, мы укажемъ тѣ пункты ея, которые противорѣчатъ духу и ученію церкви вселенской. а) Отдѣлившись отъ церкви вселенской, церковь католическая извратила понятіе о церкви, перенесши на нее признаки, заимствованные отъ понятія государства и составивши предоставленіе о церкви, какъ о какомъ-то государствѣ съ особыми правителями, съ своею системою правленія, съ особымъ главою—государемъ этого общества. Этотъ ошибочный взглядъ на церковь удерживаетъ и энциклика. Церковь православная не усвоитъ церкви съ ея іерархіею

характера государственнаго учрежденія съ внѣшне-принудительными отношеніями правителей и управляемыхъ. Тѣмъ болѣе церковь не находитъ основанія ни въ ученіи І. Христа, ни въ ученіи апостоловъ ставить *во главу* этого сонма *правителей* одного и приписывать ему значеніе *достоотрпнѣйшаго учителя истины*. б) Церковь вселенская признаетъ *богоучрежденность* іерархіи въ смыслѣ сонма лицъ, получившихъ отъ самаго Іисуса Христа чрезъ апостоловъ повелѣніе совершать священнослуженія и служить созданію тѣла Христова—перви, но не въ смыслѣ какаго-то права оспаривать у свѣтской власти принадлежащія послѣдней права и полномочія. Между тѣмъ католическая іерархія свои притязанія на первенство предъ властію свѣтскою основывала на этой идеѣ богоучрежденности іерархіи и покушенія свѣтской власти ограничить притязанія іерархіи истолковывала какъ посягательство на божественный авторитетъ самого Іисуса Христа. в) Нѣтъ спора, что въ христіанской церкви существуетъ особая *власть* — власть духовная. Носителемъ сей власти является іерархія; ей принадлежитъ *властное право изречать опредѣленія* по вопросамъ христіанскаго ученія и благочинія; соборы іерарховъ служатъ органами и способами, чрезъ которые Глава церкви изречаетъ свои опредѣленія. Эта власть великая, но особенная, несравнимая ни съ какою другою властію. Называя ее превосходнѣйшею изъ всѣхъ властей (*potestas omnium praestantissima*) церковь католическая умаляетъ ее значеніе, ставитъ ее въ одну линію съ земными властями, конечно съ тою цѣлію, чтобы оправдать и возвысить свои притязанія на соперничество съ земными властями. Но это—величины несоизмѣримыя. Удерживая это названіе власти церкви превосходнѣйшею изъ всѣхъ властей, энциклика папская подразумеваетъ превосходство *папы—носителя этой власти* предъ свѣтскими государями—носителями свѣтской власти. г) Указывая на примѣръ апостоловъ, святыхъ отцевъ, древнихъ папъ въ доказательство неприкосновенности власти церкви (подразумѣвать должно власти іерархіи католической,—точнѣе власти папы) энциклика повторяетъ давно знакомый приѣмъ поддѣлывать понятія различныя. Апостолы и святые отцы мужественно отвергали покушенія не на земныя привилегіи іерар-

хія, а на существо самой церкви, свидѣтельствовали истину вѣры или отвергаемую, или колеблемую, или испугаемую; между тѣмъ какъ папы это мужественное *истовѣданіе вѣры* ставятъ образцемъ необходимости мужественнаго *истовѣданія власти* римской церкви и ея главы. По всему этому видно, что новое произведеніе папской курии не отрывается отъ обветшалыхъ притязаній папства на первенствующее значеніе папы въ сонѣ свѣтскихъ государей, голословно повторяетъ извѣстныя теоріи папства, не указываетъ никакихъ новыхъ сторонъ, которыя бы придали особую убѣдительность ученію энциклики объ этомъ предметѣ. Повторимъ сказанное выше: энциклика обо всѣхъ этихъ предметахъ говоритъ безъ задора, безъ раздраженія, стараясь обходить болѣе рѣзкіе термины, напримѣръ вмѣсто названія „непогрѣшимый (*infallibilis*) учитель истины“ употребляетъ „достоувѣрнѣйшій (*certissimus*) учитель истины“,—какъ бы стараясь уступчивостію тона и рѣчи искупить неуступчивость въ существенныхъ притязаніяхъ.

III.

Сказавши о государственной и церковной сферѣ порознь, энциклика, какъ и слѣдовало ожидать, переходитъ къ вопросу о совокупномъ дѣйствovanіи ихъ. Какъ ни различны сферы дѣйствія государства и церкви по отношенію къ дѣламъ, которыя имѣетъ каждая изъ нихъ, и по отношенію къ средствамъ, которыми пользуется каждая изъ нихъ въ достиженіи своихъ цѣлей, тѣмъ не менѣе онѣ не могутъ не соприкасаться взаимно въ христіанскихъ государствахъ; это соприкосновеніе не можетъ обойтись безъ взаимнаго воздѣйствія одной на другую, словомъ безъ извѣстныхъ отношеній ихъ между собою. Каковъ же долженъ быть характеръ этихъ отношеній? Понятное дѣло, что въ христіанскихъ государствахъ этотъ характеръ не можетъ быть характеромъ враждебности и взаимоотчужденія, а долженъ быть именно характеръ воздѣйствія, предполагающій въ каждой изъ нихъ способность свойственнымъ образомъ вліять на другую и въ свою очередь принимать воздѣйствіе изъ другой сферы. Конечно и здѣсь мо-

гуть быть крайности, заключающіяся или въ томъ, что государство будетъ направлять свою дѣятельность по указаніямъ и внушеніямъ, получаемымъ изъ сѣери церкви, или наоборотъ будетъ стараться взять подъ свою опеку собственную дѣятельность церкви и регулировать ее согласно съ правилами, выработанными имъ въ своей собственной сѣери, или допускать эту дѣятельность настолько и въ такой мѣрѣ, насколько эта дѣятельность можетъ соответствовать пользамъ государства. Такія крайности въ концѣ-концовъ сопровождаются измѣненіемъ и обезсиленіемъ каждой изъ нихъ, примѣры чему въ достаточной степени представляетъ исторія. Характеръ нормальныхъ отношеній между церковію и государствомъ повидимому заключается въ томъ, когда *церковь* освящаетъ собою гражданскую жизнь общества, когда въ полноты благодатныхъ средствъ, владѣемыхъ ею, наливаетъ на гражданскія отношенія людей духъ, возвышающій и облагораживающій эти отношенія, когда она приобщаетъ къ своей жизни государство съ цѣлію цѣлить и врачевать всякъ соціальныи недугъ и всякую соціальную язву въ людяхъ, столь обычные въ государствахъ повидимому воплѣ благоустроенныхъ, но неисцѣлимые только въ государствахъ, отрѣшившихъ себя отъ благихъ воздѣйствій церкви, и когда *государство* съ своей стороны обезпечиваетъ членамъ церкви свободное удовлетвореніе ихъ религіозныхъ потребностей, когда охраняетъ внутренній и внѣшній миръ церкви средствами согласными съ духомъ самой церкви, когда оберегаетъ достоинство и честь церкви и устраняетъ все, что можетъ причинить ущербъ цѣлости церкви или ея достоинству.

Симпатія католической церкви постоянно направлялись въ сторону тавихъ отношеній церкви и государства, когда государство указанія для своей дѣятельности почерпаетъ во внушеніяхъ католической іерархіи, руководимой куриєю.

Излюбленнымъ подобіемъ отношеній церкви и государства у католическихъ писателей было соединеніе души съ тѣломъ; въ душѣ зарождаются мысли, идеи, предначертанія—тѣло осуществляетъ ихъ; душа руководитъ тѣло, тѣло подчиняется душѣ; душа играетъ на тѣлѣ, какъ художникъ на инструментѣ; безъ души тѣло мертво; такую душею по отношенію къ государству служить церковь. Историческій опытъ долженъ бы былъ убѣдить

католическую иерархію въ ея неспособность руководить государственными дѣлами, ибо ея указанія въ большинствѣ случаевъ не были соображаемы съ истинною пользою государства и бывали причиною притчическихъ положеній для государствъ, подчинившихся ея руководству. Симпатія государствъ и народовъ настоящаго времени простираются къ тому, чтобы отрѣшить государственную жизнь отъ всякаго вліянія церкви на дѣла государства и отъ всякаго внимательства ея въ государственную жизнь народовъ. Можно было бы ожидать, что политическая мудрость римской курии, воспитанная на вѣковыхъ сношеніяхъ съ передовыми государствами Европы, укажетъ такую форму отношеній между церковію и государствомъ, которая, не будучи оскорбительною для защитниковъ государственнаго верховенства, въ то же время будетъ удобопріемлемою и для людей желающихъ сохранить вліяніе церкви. Но энциклика не оправдываетъ этихъ ожиданій; она обнаружила неспособность римской курии отказать отъ своихъ притязаній, хотя облекла ихъ выраженіями прикровенными, неопредѣленными, которыя не обнаруживаютъ ясно и очевидно мысль, а дѣлаютъ ее недразумѣваемою. „Необходимо, чтобы между тою и другою властію существовать опредѣленный союзъ (*ordinata colligatio*), который удачно сравниваютъ съ союзомъ (*coniunctioni*) души и тѣла въ человѣкѣ. Опредѣлить свойство и степень этого союза (*qualis et quanta ea sit*) можно не иначе, какъ вникая въ существо каждой изъ этихъ властей и въ тѣ основанія, по которымъ одни дѣла имѣютъ на своей сторонѣ превосходство и отличіе (*habendaque ratione excellentiae et nobilitatis causarum*), такъ какъ одной сторонѣ ближе всего и свойственнѣе всего пешись объ удобствахъ жизни временной (*rerum mortalium curare commoda*), а другой—сбирать блага небесныя и вѣчныя“. Такимъ образомъ энциклика удерживаетъ любимый образъ о союзѣ души съ тѣломъ, и хотя не называетъ прямо церковь—душею, а государство—тѣломъ, хотя повидимому не указываетъ сама свойства и степени этого союза, предоставляя каждому опредѣлить по предлагаемому масштабу *excellenciae et nobilitatis causarum*, но подразумеваемый выводъ очевиденъ. Слѣдомъ за этимъ энциклика указываетъ повидимому самое простое и легкое средство двумъ сѣрамъ разжеваться: одна пусть вѣдаетъ дѣла, касающіяся души, а другая

все остальное: „что въ дѣлахъ человѣческихъ есть священнаго, что относится къ спасенію душъ и богопочтенію, будетъ ли оцѣнваемымъ по своему существу, или считается таковымъ по вниманію къ конечной своей цѣли—все это подлежитъ власти и суду церкви; все остальное, входящее въ кругъ общественной и государственной жизни, по справедливости должно подлежать власти государственной“. Но въ томъ то и дѣло, что двѣ сферы, церковная и гражданская, до такой степени переплелись, что отыскать концы—дѣло весьма хитрое. И спора никакого бы не было, еслибы государство и церковь, ставши другъ передъ другомъ, могли сказать: „вотъ это безспорно мое, а вотъ это безспорно твое“. На дѣлѣ же и церковь и государство находятся въ положеніи двухъ тяжущихся хозяевъ, изъ которыхъ одинъ говоритъ: „это мое, потому что земля, на которой стоитъ домъ, мнѣ принадлежитъ“, а другой говоритъ: „это мое, потому что домъ на этой землѣ мой и я его строилъ“. Какъ ихъ рассудить? И дѣйствительно, составители энциклики не могли не помнить, что раздѣленіе сферъ вліянія между церковію и государствомъ на дѣлѣ оказывалось не такъ-то легко, что церкви римско-католической не разъ приходилось поступиться своими законными притязаніями въ пользу требованій государственныхъ и отказываться отъ такихъ своихъ правъ, которыя входили въ плоть и кровь римскаго католицизма. Всѣ уступки, какія приходилось ей дѣлать въ такихъ случаяхъ, и которыя нѣкоторымъ образомъ роняли честь и достоинство куріи, послѣдняя всегда объясняла побужденіями материнской любви и снисходительности, а не побужденіями страха и корыстныхъ разчетовъ. Такое объясненіе даетъ она своимъ уступкамъ, которыя лежали и лежатъ въ основѣ конкордатовъ. „Но бываютъ времена, когда по отношенію къ безмятежной свободѣ получаетъ значеніе и другой способъ соглашенія, это когда правители государствъ и римскій папство вступаютъ въ соглашеніе относительно какихъ-либо особенныхъ предметовъ (*de re aliqua separata in idem placitum convenierint*). Въ эти времена церковь представляетъ отличныя доказательства материнской кротости, такъ какъ оказываетъ обыкновенно столько уступчивости и снисходительности, сколько можетъ“. „Таково христіанское устройство гражданского общества людей и оно образовалось не безразсудно и не по шапрнау

(non temere neque ad libidinem facta), но вытекает изъ высшихъ и достовѣрнѣйшихъ началъ, которыя подтверждаются и естественнымъ разумомъ“. „Подобное устройство государства ничего не заключаетъ въ себя такого, что могло бы представляться не такъ достойнымъ власти государей (amplitudine principum) или не такъ приличнымъ: оно далеко отъ того, чтобы уменьшать права монарховъ (iura majestatis), скорѣе оно дѣлаетъ эти права болѣе устойчивыми и болѣе священными (stabiliora atque augustiora faciat)“.

Такимъ образомъ по отношенію къ вопросу о союзѣ между церковію и государствомъ энциклика допускаетъ слѣдующія три формы возможнаго соединенія церкви и государства: а) или доброго послушанія со стороны государства по отношенію къ церкви; б) или полного невмѣшательства государства въ дѣла церкви, какъ сферы неподлежащей его вѣдѣнію; в) или нѣкоторой уступчивости со стороны церкви по отношенію къ притязаніямъ государства, т.-е. конкордата. Не вдаваясь въ подробный разборъ каждой изъ этихъ формъ взаимнаго отношенія церкви и государства, мы ограничимся въ настоящее время указаніемъ на то, что ни одна изъ указанныхъ формъ не можетъ быть названа удовлетворительною: первая потому, что не соответствуетъ достоинству государства и стѣснительна для него въ періодъ зрѣлости; вторая потому, что неосуществима при теперешнемъ переплетеніи въ государственномъ организмѣ нервовъ идущихъ отъ церкви съ нервами идущими отъ государства, также какъ неосуществима была бы попытка изолировать въ человѣческомъ организмѣ дѣятельность нервныхъ узловъ одного рода отъ нервовъ другого рода; третья потому, что несоответствуетъ существу церкви, такъ какъ она возможна только при натянутыхъ, нѣсколько враждебныхъ отношеніяхъ къ церкви, потому что эта форма носитъ характеръ искусственности, сочиненности и потому не обезпечиваетъ прочнаго союза между церковію и государствомъ.

IV.

Развивая свою теорію о союзѣ между церковію и государствомъ, энциклика не ограничивается ученіемъ о *формѣ* этого союза, но останавливаетъ вниманіе читателей на *плодахъ*, бла-

гихъ послѣдствіяхъ или говоря проще—на *эмодакъ*, проистекающихъ отъ этого союза для государства. Умолчать объ этой сторонѣ энциклика не могла. Коль скоро рѣчь касается урегулированія добрыхъ отношеній между двумя сестрами, установленія известной связи между ними, то естественнымъ является вопросъ о томъ, какая польза извлекается изъ этого каждою изъ сторонъ. Для насъ православныхъ, воспитанныхъ въ нѣжкѣ воззрѣніяхъ на отношенія церкви и государства, этотъ вопросъ показался бы пожалуй страннымъ; на Западѣ же, гдѣ установились совсѣмъ другіе взгляды на отношенія церкви къ государству, въ этомъ вопросѣ не только нѣтъ ничего страннаго, но онъ вполне естествененъ. Съ особеннымъ удареніемъ энциклика указываетъ на выгоды союза съ церковію по отношенію къ охраненію *семейныхъ и общественныхъ* успѣховъ. „Семейный союзъ заимствуетъ твердость въ святости единаго и нерасторжимаго брачнаго сочетанія: взаимныя права и обязанности супруговъ указываются мудрою правдою и равенствомъ; за женою сохраняется подобающее ей приличіе (*debitum decus*); власть мужа устрѣяется по образу власти Божіей; благоразумная власть родительская сообразуется съ достоинствомъ жены и чадъ; наконецъ весьма разумительно ведется дѣло по отношенію къ надзору за дѣтьми, доставленію имъ нужнаго, и воспитанію....; повиновеніе гражданъ тѣсно связывается съ чувствомъ чести и достоинства (*habet honestatem dignitatemque comitem*), ибо является не рабствомъ чловѣка чловѣку, а послушаніемъ волѣ Бога, царствующаго чрезъ людей (*regnum per homines exercentia*)“.

Нельзя спорить съ энцикликою на счетъ того, что она говорить о добромъ вліяніи религіи и церкви на *смейство* и частную жизнь чловѣка. Подъ мирною и благодатною сѣнію церкви, подъ ея благословеніемъ процвѣтаетъ семейная и частная жизнь людей, получаютъ свой смыслъ и свою крѣпость обязанности людей, налагаемыя узамъ смейства и частной жизни. Все это вѣрно, но все это примѣнимо къ союзу между церковію и государствомъ только тогда, когда этотъ союзъ искрененъ; когда онъ чуждъ какой бы то ни было *искусственности*, дѣланности, иначе сказать—когда вліяніе религіи и церкви проникаетъ живую смейную и общественную подобно воздуху, которымъ дышемъ; но едва ли это примѣнимо къ союзу наружному, виѣшнему, осно-

вытекающему на конкордатахъ, договорахъ; послѣдняго рода союзъ можетъ гарантировать *выгоды наружныя*, въ родѣ спокойнаго принятія и допущенія какихъ-либо административныхъ мѣръ *церковною партією*, но не можетъ ручаться за процвѣтаніе доблестей внутреннихъ. Такъ что, повторяемъ, правда все, что говоритъ энциклика о добрыхъ плодахъ союза между церковію государствомъ по отношенію къ развитію и охраненію семейныхъ и личныхъ добродѣтелей въ человѣкѣ, но если папа при этомъ предполагаетъ, что все это будетъ достигнуто сейчасъ же, лишь только государство заключитъ миръ и союзъ съ церковію на почетныхъ для церкви условіяхъ, то это уже будетъ вопросъ другой. Часто случается, что правительственная партія, вступая въ мирный союзъ съ клерикальною партією, а чрезъ нее и съ правительствомъ церковнымъ, не устраняетъ распатанности семейныхъ основъ, не предотвращаетъ тѣхъ болѣзней, которыя подтачиваютъ въ самомъ корнѣ семейную жизнь человѣка и которыя развиваются при недостаткѣ внутреннего, искренняго вліянія церкви на жизнь, независимаго отъ трактатовъ, договоровъ и конкордатовъ.

Съ чувствомъ гордости и самоулаженія энциклика перечисляетъ тѣ выгоды, которыя принесъ союзъ государства съ церковію *для общественной и политической жизни народовъ*. Безъ сомнѣнія для папства средневѣковая эпоха останется примѣрною эпохою, конечно потому, что это была эпоха процвѣтанія папства, блестящаго развитія папской власти. Таковою остается она и для энциклики, хотя послѣдняя образцовость и примѣрность ея старается указать въ блестящемъ процвѣтаніи наукъ, искусствъ и политической жизни европейскихъ народовъ. „Было нѣкогда время, когда евангельское любомудріе правило государствами; въ это время она я божественная сила и твердость христіанской мудрости проникала законы, учрежденія, обычаи народовъ и всѣ установленія и отрасли государства.... согласіе и дружественная близость дѣйствій соединяло и духовенство и свѣтскія власти. Устроенное такимъ образомъ государство приносило безспорно (*omni opinione*) величайшіе плоды, память о которыхъ живетъ и будетъ жить въ безчисленныхъ историческихъ памятникахъ (*regum gestarum monumentis*), которыхъ никакія усилія противниковъ не въ состояніи истребить и исказить. Христіанская Европа,

смирившая варварскія племена и возведшая ихъ отъ состоянія дикости въ состоянію вѣротности, отъ суевѣрій въ истинѣ, побѣдоносно отразившая нашествіе магометанъ, получившая первенство въ цивилизаціи и привыкшая считать себя руководительницею и учительницею для остальныхъ частей свѣта во всемъ, что облагороживаетъ человѣчество, одарившая народы истинною и многообразною свободою, учредившая многое для облегченія бѣдствій, безъ сомнѣнія обязана великою благодарностію религіи, въ которой она имѣла совѣтницу для предпріятія таковыхъ дѣлъ и помощницу для совершенія оныхъ. Еслибы пребыло согласіе той и другой власти, то пребыли бы и блага, указанныя выше; и большихъ благъ можно было бы ожидать, еслибы безъ колебаній и съ бо́льшею вѣрою подчинялись авторитету, учительству и внушеніямъ церкви". Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что церковь оказала великую и незабвенную услугу Европѣ, смягчивши варварскіе нравы, поддержавши въ одинъ изъ мрачныхъ періодовъ исторіи—средневѣковой любовь и уваженіе къ наукѣ, поощривши искусство и вдохновивши художниковъ, но это—ея заслуга, независимая отъ союза съ государствомъ. Энциклика грѣшитъ противъ исторической добросовѣстности, умалчивая о томъ, что именно благодаря своему слишкомъ тѣсному сближенію съ государственною властію церковь католическая подарила Европу инвизиціею, умалчивая о томъ гнетѣ и насилии, которое благодаря тому же сближенію съ государственною властію она производила на науку въ періодъ пробужденія послѣдней, грѣшитъ энциклика и противъ исторической правды, предвосхищая себѣ честь борьбы съ напоромъ мусульманства и честь спасенія Европы отъ мусульманства, и не говоря ни слова о своемъ безсиліи предотвратить вторженіе турокъ въ Европу. Поэтому всякій мало-мальски знакомый съ исторіею съ недоувѣріемъ отнесется къ свидѣтельству энциклики о благотворныхъ послѣдствіяхъ для общественной и политической жизни народовъ союза государственной власти съ церковною въ лицѣ папства. Такихъ фактовъ, которыми такъ богата средневѣковая исторія, какъ учрежденіе инвизиціи, исторія съ Галилеемъ, сожженіе Гусса и тому подобное, не вышибешь изъ памяти народовъ.

V.

Разобранная нами доселѣ часть энциклики имѣеть дѣло съ общими такъ-сказать вопросами касательно государства, церкви, ихъ взаимнаго отношенія, результатовъ ихъ союза. Слѣдующая затѣмъ часть энциклики посвящена установленію точки зрѣнія на тѣ ученія и теоріи, которыя касаются внутренняго благоустройства, внутренней политики государствъ и именуясь *современными*, т.-е. именуясь плодомъ вѣковыхъ усилій человѣчества, работы предшествовавшихъ поколѣній, обнаруживаютъ сильное вождѣніе вліять на внутреннее устройство государственной жизни и дать ей новый видъ и новую форму. Къ числу такихъ относятся ходячія модныя ученія о свободѣ личности, о свободѣ общественной и государственной, о свободѣ религіозной, о свободѣ мысли и слова и т. п. Одна основная черта характеризуетъ „современнаго человѣка“—это какая-то чуткость, доходящая до болѣзненности, раздражительности ко всему, чтѣ стѣсняетъ личную, семейную, общественную жизнь человѣка. Отсюда и руководящій принципъ всѣхъ названныхъ теорій—это оправданіе стремленій человѣка къ тому, чтобы освободить себя отъ всякихъ узъ семейныхъ, общественныхъ, церковныхъ,—и не только просто освободить себя,—нѣтъ, изъ-за спины этихъ освободительныхъ теорій выглядываетъ стремленіе на мѣсто отвергнутой всякой другой власти утвердить свою собственную личную власть, освободивши себя, поработить себѣ другихъ. И эти теоріи настолько созрѣли, настолько выросли, что являются не просто сумасбродными мечтами одинокихъ личностей, но властвуютъ надъ умами и сердцами, надъ помышленіями и влеченіями немалаго числа людей, претендующихъ на наименованіе себя „передовыми“, „либеральными“, „просвѣщенными“ людьми. Съ ними приходится вѣдаться, ихъ приходится принимать въ расчетъ, съ ними нужно считаться людямъ, имѣющимъ какое-либо отношеніе къ ходу и направленію внутренней политики государства. Энциклика папская не могла оставить безъ вниманія эти современные ученія между прочимъ потому, какъ намъ кажется, что въ нихъ можетъ представляться главная помѣха существованію на дѣлѣ тѣхъ взаимныхъ отношеній между цер-

новію и государствомъ, какія предначертала энциклика, что при всемъ добромъ желаніи правительствъ согласовать свою внутреннюю политику съ ученіемъ куріи, это желаніе можетъ дискредитировать правительство въ глазахъ либеральной толпы, дать ей поводъ обвинять правительство въ сочувствіи устарѣлой и отсталой политикѣ и въ стремленіи противодействовать прогрессивнымъ движеніямъ. Чтобы онѣ не служили такою помѣхою, нужно предварительно обезсилить ихъ, лишить ихъ того, что сообщаетъ имъ привлекательность и обольстительность, отъратить отъ нихъ это возрастающее къ нимъ сочувствіе, словомъ—обезвредить ихъ. Къ сожалѣнію энциклика выполняетъ эту задачу недостаточно сильно и рѣшительно, недостаточно по нашему мнѣнію убѣдительно, съ какою-то какъ бы робостію предъ этими самыми теоріями, какъ бы сама опасаясь подпасть подъ нареканіе въ отсталости и ретроградствѣ. Планъ, котораго держится энциклика въ этой части, состоитъ въ слѣдующемъ: вопервыхъ, перечисляются болѣе важнѣйшіе изъ этихъ современныхъ принциповъ: это ученіе о свободѣ личности, свободѣ общества, о свободѣ религіозной, о свободѣ печати и о низведеніи церкви въ разрядъ служебныхъ органовъ государства. Затѣмъ во вторыхъ, указывается опасная сторона каждаго изъ указанныхъ принциповъ. И наконецъ въ третьихъ, налагается отношеніе церкви къ этимъ принципамъ и одобрительныя стороны ихъ предъ судомъ церкви.

„Гибельное и прискорбное стремленіе къ новому, возбуждавшееся въ XVI столѣтіи, возмутивши сначала христіанскую религію, естественнымъ образомъ скоро сообщилося философіи, а отъ философіи и всѣмъ отраслямъ гражданскаго общества. Отсюда, какъ изъ источника, слѣдуетъ выводить всѣ познѣйшія ученія о необузданной свободѣ, которыя были измышлены и распространены въ прошломъ столѣтіи въ періодъ великихъ общественныхъ переворотовъ, а также и всѣ принципы и основанія современнаго права (*novi juris*), которое дотолѣ было неизвѣстно и которое чуждо не только христіанскому праву, но въ большей части и естественному праву. Главнѣйшій изъ этихъ принциповъ тотъ, что какъ всѣ люди считаются подобными другъ другу по происхожденію и природѣ, такъ они должны быть равны между собою по жизни, что всякій имѣетъ принадлежащее ему

право быть вполне независимымъ отъ власти другаго, что всякій свободно можетъ думать какъ ему угодно, дѣйствовать какъ хочетъ, что никому не принадлежитъ право повелѣвать другими. Въ обществѣ, пропитанномъ такими ученіями, нѣтъ иного верховенства, кромѣ воли народа, который какъ безраздѣльно (*ipso*) властвуетъ надъ самимъ собою, такъ исключительно (*solus*) и повелѣваетъ себѣ самому;а если, говорятъ, народъ источникъ всѣхъ правъ и всякой власти носить въ себѣ самомъ, то значить, государство не должно считать себя обязаннымъ по отношенію къ Богу какимъ-либо родомъ служенія... Должно быть разрѣшено всякому о любомъ религіозномъ вопросѣ имѣть свое собственное сужденіе, а также принимать и слѣдовать какой онъ хочетъ религіи, даже и совсѣмъ никакой, если ни одна ему не нравится... Свѣтскіе властители свою юрисдикцію простираютъ на браки христіанскіе и на вопросы о супружескихъ обязательствахъ, о единствѣ и нерасторжимости брака; затрогиваютъ церковныя имущества, утверждая, что церковь не имѣетъ чѣмъ-либо владѣть... Такимъ образомъ желаютъ и стремятся, чтобы церковь при томъ устройствѣ государствъ, которымъ столь увлекаются многіе, или была совсѣмъ устранена отъ всякаго вліянія, или была порабощена и подчинена власти государственной. Все, что совершается публично, должно быть совершаемо съ соизволенія власти государственной. Законы, гражданское управленіе, отчужденіе отъ религіи, воспитаніе юношества, отмѣненіе и воспрещеніе религіозныхъ обычаевъ, прекращеніе свѣтской власти римскихъ первосвященниковъ,—все это направляется къ тому, чтобы умертвить нервы христіанскихъ установленій, стѣснить свободу католической церкви и ограничить другія права“.

Перечисливши такимъ образомъ болѣе важные пункты современнаго ученія о правѣ и о правахъ человѣка, составляющіе предметъ вождѣвній для мнимо-передовыхъ и либеральныхъ людей нашего времени, энциклика не оставляетъ своихъ читателей въ невѣдѣніи касательно тѣхъ сторонъ, которыми эти ученія и эти вождѣвнія могутъ быть опасными для общественной и государственной жизни. „Народное верховенство.—которое, говорятъ, безо всякаго отношенія къ Богу, присуще самой природѣ народа.—не утверждается ни на какомъ достаточномъ

основаніи и не можетъ имѣть достаточно силъ для поддержанія общественной безопасности и спокойствія установившагося порядка... Ибо когда думаютъ, что властители суть ничто иное какъ какіе-то выборные, которые исполняютъ народную волю, тогда становится необходимымъ, чтобы все въ уровень съ народнымъ мнѣніемъ подлежало измѣненію и въ такомъ случаѣ вѣчно гнететъ страхъ предъ возстаніями".—„Относительно же религіи думать, что нѣтъ никакого различія между различными и противоположными формами, это прямо значить не желать одобрять какую-либо извѣстную религію и не желать руководствоваться ею. Но это, если нѣсколько отличается отъ безбожія по имени, нисколько не отличается отъ него по существу. Ибо кто убѣжденъ въ бытіи Божіемъ... тотъ необходимо согласится, что извѣстные виды богопочитанія всѣ немощны быть одинаково правильными, одинаково хорошими, одинаково угодными Богу"... „Точно также право думать, что угодно, и печатать, что угодно... служить источникомъ и корнемъ всѣхъ золъ. Свобода, какъ сила, совершенствующая человека, должна вращаться въ томъ, что истинно и что добро... Итакъ, несправедливо обнаруживать и выставять на показъ людямъ то, что противно истинѣ и добродѣтели, а тѣмъ болѣе охранять это благосклонностію и защитою законовъ".—„Устранять церковь, основанную самимъ Богомъ, отъ живой дѣятельности (*ab actione vitae*), отъ законовъ, отъ воспитанія юношества, отъ семейнаго союза,—это заблужденіе важное и опасное. Гдѣ религія подавлена, тамъ не можетъ быть благоустроеннаго (*bene morata*) государства... Церковь Христова есть истинная наставница въ добродѣтеляхъ и хранительница обычаевъ... Великая также несправедливость и великое безразсудство заключается въ желаніи, чтобы церковь въ отпращиваніи своихъ обязанностей была подчинена свѣтской власти... ибо тогда изсякаетъ, или точнѣе, значительно оскудѣваетъ избытокъ благъ, которыми церковь наполняетъ жизнь общественную, если ей не препятствуютъ... Изъ этого вполне понятнымъ становится, что происхожденіе общественной власти слѣдуетъ производить не отъ толпы, а отъ самого Бога, что узаконеніе переворотовъ не одобряется разумомъ, что неприлично частнымъ лицамъ и государствамъ религіозныя обязанности считать за ничто, что неограниченное право мыслить и

свои мысли открыто извергать не принадлежить каждому гражданину и отнюдь не должно быть причисляемо къ числу дѣлъ, заслуживающихъ благоволенія и покровительства“.

Высказавши эти сужденія, здравость и основательность которыхъ трудно было бы оспаривать, энциклика вдругъ удивляетъ довольно неожиданнымъ маневромъ, которымъ становится въ довольно замѣтное противорѣчiе со многимъ, что она высказала прежде. Какъ будто энциклику составлялъ не одинъ человекъ, а два человека и притомъ расходившіеся въ своихъ воззрѣнiяхъ на государственное устройство. Или одинъ и тотъ же составитель какъ бы вдругъ спохватился, не слишкомъ ли онъ сложилъ чашку въсовъ на одну сторону, и опасаясь, какъ бы его ученіе не показались осужденіемъ и оскорбленіемъ многого, что вошло въ плоть и кровь многихъ западно-европейскихъ государствъ, захотѣлъ поправить дѣло.

Такъ напримѣръ относительно различныхъ формъ государственнаго правленія она заявляетъ, что не порицаетъ *ни одной* изъ нихъ (*nulla res se reprehenditur*), и *ни въ одной* изъ нихъ не находитъ чего-либо несогласнаго съ католическимъ ученіемъ, хотя между этими формами есть такая, при которой верховенство находится въ рукахъ народа, при которой глава государства (въ родѣ президента) является не болѣе какъ уполномоченнымъ отъ народа, и хотя сама же энциклика нѣсколько выше заявила, что „верховенство народа не утверждается ни на какомъ достаточномъ основаніи и не обезпечиваетъ спокойствія народа“. Такъ напримѣръ энциклика признаетъ *принципъ народнаго участія* въ дѣлахъ государственнаго управленія, находя его и полезнымъ и обязательнымъ (*quod potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium*), хотя сама же признала, что этотъ принципъ, послѣдовательно проводимый, производитъ страхъ постоянныхъ возстаній и вынуждаетъ правительство измѣнять свою систему въ соотвѣтствіе съ измѣнчивостью сужденій и мнѣній народной толпы. Такъ напримѣръ энциклика признаетъ необходимость вѣротерпимости и соглашается, что *ad amplectendam fidem catholicam nemo invitus cogatur*, хотя сама же высказывала повидимому другой принципъ, что „убѣжденный въ бытіи Божіемъ не можетъ всѣ существующіе виды богочитанія считать одинаково хорошими“, что относится оди-

наково въ немъ это тоже безбожіе, что *officium est maximum amplecti et animo et moribus religionem, nec quam quisque maluerit, sed quam Deus jusserit*. Точно также и относительно свободы энциклика говорить, что церковь не одобряетъ той свободы, „которая нарушаетъ обязательное повиновеніе законной власти“, но сейчасъ же соглашается, что должно домогаться (*expetenda est*) той свободы, чтобы въ отношеніи къ общественнымъ дѣламъ беспрепятственно пользоваться правомъ обсуждать вопросы, касающіеся внутренняго благосостоянія и вѣшняго величія, хотя это домогательство соединяется нерѣдко съ неповиновеніемъ законной власти; энциклика даже ставитъ въ заслугу католической церкви, что она помогала народамъ въ подобныхъ домогательствахъ, именуешь католическую церковь *inventricem, avaricem, custodem* между прочимъ того, *quae sunt contra licentiam principum populo male consulentium utiliter institutaе*.

Переходимъ къ послѣдней заключительной части энциклики. Нѣтъ сомнѣнія, что цѣлю энциклики были практическіе указанія и совѣты для послушныхъ сыновъ католической церкви въ теперешнее смутное и переходное время, которое называютъ временемъ броженія новыхъ началъ и формъ жизни. На самое появленіе энциклики и съ такимъ именно содержаніемъ можно смотрѣть, да кажется и смотрять, какъ на своего рода декларацию — политическій документъ, обмыновенно являющійся по заключеніи между государствами дружественнаго трактата; при такомъ пониманіи энциклика имѣетъ значеніе свидѣтельства объ установленіи дружественныхъ отношеній между папскимъ правительствомъ и правительствами европейскихъ государствъ. Но могли быть и другіе мотивы появленія энциклики. Смутность настоящей эпохи заключается именно въ томъ, что въ обществѣ бродятъ разнообразныя идеи, между которыми нѣкоторыя имѣютъ видъ истинности, а между тѣмъ стоятъ въ противорѣчій съ другими идеями, тоже признаваемыми за истинныя. Люди даже искренніе, неспособные увлечься прелестію новины и моды, затрудняются разобратъся въ этомъ хаосѣ понятій, чувствъ и стремленій. Твердая почва ушла изъ-подъ ногъ и человекъ повисъ въ пространствѣ. Повторяется исторія того св. апостола, который, выйдя изъ лодки апостоловъ, испугался, увидя кругомъ себя волненіе бури и крѣпкій вѣтеръ и сталъ тонуть. Много

есть людей, которые, отчуждившись отъ церкви апостольской, испытываютъ всю тяжесть своей одинокой борьбы съ противнымъ вѣтромъ и мятежною стихіею. Чувствуется потребность въ рукѣ помощи, жаждется слово мудрое, властное и успокоительное. Можетъ быть и это обстоятельство было побужденіемъ для папы обратиться къ своей паствѣ съ энцикливою. Къ чему же сводить онъ свою энциклику? Какими мудрыми совѣтами и практическими указаніями ущедряетъ онъ своихъ пасомыхъ?

Недоразумѣнія и колебанія человѣка могутъ насатся двухъ сферъ, двухъ областей. Одна сфера такъ-сказать *теоретическая*, сфера убѣжденій, научныхъ воззрѣній и познаній. Другая сфера *практическая*, сфера живой дѣятельности, сфера рѣшенія вопросовъ семейныхъ, общественныхъ, политическихъ. Каждой сферѣ свойственны свои искушенія. Въ отношеніи къ первой сферѣ энциклика даетъ руководственное правило держаться твердо всего того, *quaecumque Pontifices romani tradiderint vel tradituri sunt;— oportet Apostolicae sedis stare iudicio, et quod ipsa senserit, idem sentire singulos.* Трудно сказать, насколько такое притязаніе вуріи *властвовать надъ умами* поважется удовлетворительнымъ. Это притязаніе не новое; оно всегда было присуще папству; энциклика только повторяетъ его. Но нельзя забыть того, что это властвованіе надъ умами часто было весьма неудачно, ставило папство во враждебныя отношенія къ такимъ новооткрываемымъ истинамъ, въ которыхъ не заключалось ничего оскорбительнаго для Откровенія, и подорвало довѣріе къ авторитету церкви въ вопросахъ научныхъ. Энциклика ничего не выдумала лучше и ничего и не находитъ лучшаго для ума какъ отречься ему отъ себя и подчинить себя въ послушаніе не вѣры, а папы. Бываетъ послушаніе вѣры, котораго требовали апостолы, это послушаніе возвышало умъ и не обманывало его стремленій; бываетъ послушаніе папѣ и оно нерѣдко ставило умъ въ странныя положенія. Требованіе энциклики въ сущности есть тоже что человѣку, просящему хлѣба, подать камень. Благоразуміе поступили бы составители энциклики, еслибы строго вдумавшись въ писанія собрали бы воедино различныя указанія апостоловъ на счетъ того, какъ относиться къ разнымъ новымъ ученіямъ и моднымъ воззрѣніямъ и, взявши эти указанія за основаніе и прямываясь къ ихъ духу, преподали бы наставленія и указанія,

достойныя апостольскаго сѣдалища и удобопримѣнимыя къ настоящему времени и тревожнымъ вопросамъ современной мысли. Ибо и во времена апостоловъ было подобное тому, что дѣется теперь; были новыя ученія, было увлеченіе ими, было проиживоженіе ихъ въ христіанское общество. Апостолы не налагали цѣпей на умъ христіанина; *вся искушающе* добрая держите. Требовали послушанія авторитету вѣры, а не авторитету личности. Давали твердыя, прямыя указанія для руководства въ различеніи истины отъ лжи и т. п.

Что касается до другой сферы—*практической*, дѣятельной, то энциклика справедливо подраздѣляетъ ее на двѣ отрасли—на дѣйствія челоуѣка, касающіяся благоустройства его *частной*, домашней жизни и на дѣйствія челоуѣка *въ общественной* жизни. Относительно первой энциклика преподаетъ наставленіе сообразовать свою жизнь съ заповѣдями Евангелія и устроить ее въ духѣ сыновняго послушанія церкви. *Privatim quidem primum officium est praescriptis evangelicis diligentissime conformare vitam et mores;—debent praeterea singuli Ecclesiam sic diligere, ut communem matrem.* По существу конечно ничего не можетъ быть лучше и желательнѣе, какъ чтобы челоуѣкъ устроилъ свою жизнь на твердомъ камнѣ—на послѣдованіи заповѣдямъ Христа и преданности церкви. Но для большинства читателей энциклики это наставленіе можетъ показаться довольно общимъ. Намъ казалось бы, что въ отношеніи къ этой сторонѣ не слѣдовало ограничиваться парой общихъ положеній, какъ это сдѣлала энциклика, а слѣдовало бы раскрыть вкругъ обязанностей челоуѣка въ частной жизни въ болѣе точныхъ, опредѣленныхъ указаніяхъ и наставленіяхъ. Поэтому мы такъ думаемъ, что именно основы частной-то жизни расшатались, удалились отъ Евангелія и ученія церкви. Много бываетъ нескладнаго во взаимныхъ отношеніяхъ супруговъ между собою, во взаимныхъ отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ, — въ этой напримѣръ уступчивости родителей по отношеніи къ дѣтямъ, въ этомъ преждевременномъ предоставленіи полной свободы дѣтямъ подъ предлогомъ якобы воспитанія характера. Хотя энциклика обронила краткое замѣчаніе на счетъ того, что воспитаніе юношества должно быть предметомъ общественнаго попеченія, *in eaque studere maxime et efficere ut adolescentibus ad religionem, ad probos mores*

informandos ea ratione, qua aequum est christianis publice consultum est, но ограничиться этимъ очень недостаточно. Много бываетъ нескладнаго въ дѣлѣ образованія и воспитанія дѣтей, — въ этомъ наприм. стремленіи о преимущественномъ развитіи ума, обогащеніи его возможно полными свѣдѣніями чуть не по всѣмъ отраслямъ знанія, въ ущербъ доброму развитію сердца и воли, въ этомъ стремленіи уравнивать образованіе женщинъ съ образованіемъ мужчинъ въ ущербъ развитію въ нихъ тѣхъ сторонъ, которыя требуются и поломъ и такъ-сказать истинитомъ женщинъ — въ ущербъ тому, что приготовляетъ изъ женщины разсудительную и любящую жену, добрую мать, царицу домашняго очага. Много есть и другаго нескладнаго въ частной жизни человѣка, напримѣръ это стремленіе къ обогащенію и роскоши, эта расточительность на удовольствія и наслажденія, эта невзыскательность и безразборчивость въ отношеніи къ изысканію средствъ уравнивать свою жизнь съ жизнью богатыхъ. Ни о чемъ подобномъ энциклика не упоминаетъ, довольствуясь общемо и какъ бы вскользь брошенною фразою.

Сравнительно обильнѣе наставленіями энциклики на счетъ того, что касается участія въ дѣлахъ *общественныхъ*. По всему видно, что эта показная, политическая, общественная жизнь интересуетъ составителей энциклики болѣе. Можетъ-быть причина сего заключается отчасти въ томъ, что въ западно-христіанскомъ мірѣ общественная жизнь и на самомъ дѣлѣ заслоняетъ собою частную жизнь и поглощаетъ собою чуть не все вниманіе человѣка, заставляя его забывать о нуждахъ и потребностяхъ своей частной жизни; а можетъ-быть и то, что для собственныхъ интересовъ папства нужнѣе было подчинить своему вліянію ту именно сторону дѣятельности человѣка, которою она соприкасается съ общественными и политическими явленіями.

Первое наставленіе, относящееся сюда, заключается въ томъ, чтобы католики принимали живое и дѣятельное участіе въ ходѣ и направленіи политической и общественной жизни государства. Нѣсколько времени тому назадъ, въ виду явленій, обнаружившихъ враждебное отношеніе къ католической церкви государственныхъ дѣятелей, у католиковъ господствовало желаніе отчуждаться отъ какаго бы то ни было участія въ политической дѣятельности съ цѣлію выразить безмолвный протестъ противъ

новыхъ порядковъ враждебныхъ церкви, выразить свое несочувствіе и неодобреніе имъ. Такое рѣшеніе кажется нѣкоторое время пользовалось одобреніемъ куріи. Обстоятельства показали непрактичность такого образа дѣйствій. Съ благословенія куріи католики стали не столь безучастно относиться въ дѣлахъ политическимъ въ надеждѣ чрезъ то скорѣе и удобнѣе достигать своихъ цѣлей. Энциклика теперь подтверждаетъ необходимость такого направленія политической дѣятельности католиковъ. „Нежелать принимать какого-либо участія въ дѣлахъ общественныгъ столь же преступно какъ и совсѣмъ не заботиться, не трудиться ради общественной пользы. Напротивъ, когда они (католики) правды, безъ труда восхитятъ силу тѣ, убѣжденія которыхъ мало подають надежды на благополучіе. Даже это повлекло бы вредъ для христіанскаго имени, потому что въ такомъ случаѣ возобладали бы всего болѣе люди злонамѣренные по отношенію къ церкви, а благонамѣренные не имѣли бы силы. Очевидно поэтому, что у католиковъ есть справедливое основаніе участвовать въ общественныхъ дѣлахъ (*ad rempublicam adeundi*); ибо они участвуютъ и должны участвовать не потому, чтобы одобрили что есть нечестнаго въ основаніяхъ государственной жизни настоящаго времени, но чтобы самыя эти основанія насколько то возможно обращать въ истинное, а не мнимое общее благо, и держа при семъ въ умѣ своемъ мысль ввести во все отправление государственной жизни мудрость и силу католическаго исповѣданія, какъ бы нѣкоторый цѣлительный сокъ и кровь“...

Другое правило, касающееся политической дѣятельности человека, энциклика указываетъ въ *единообразіи* дѣйствій католиковъ. Повидимому нечего было бы повторять то, что вошло въ плоть и кровь католиковъ. Папская курія сумѣла такъ воспитать подвластныхъ себѣ католиковъ, что единообразіе (именно единообразіе, а не единомысліе и единомысліе) стало какъ бы свойствомъ ихъ. Не даромъ церковь католическую сравнивають иногда съ арміею, совершающею единообразныя дѣйствія и движенія по приказанію командующаго ею. Клерикальная партія тѣмъ и отличается отъ политическихъ партій всякаго другаго цвѣта, что ей почти незнакомо раздробленіе на фракціи и происходящее отъ того разложеніе ея. Но въ послѣднее время по мѣстамъ и въ ней стали примѣчаться разномыслія не столько

касаюціяся цѣлей, къ которымъ стремится эта партія, сколько средствъ и путей, ведущихъ къ достиженію этихъ цѣлей. Во главѣ этихъ клерикальных партій часто стоятъ люди, не желающіе зависѣть отъ указаній церковныхъ сановниковъ, дѣйствующіе по своему усмотрѣнію, имѣющіе свои расчеты, не совпадающіе съ расчетами епископата и папства. Политическое положеніе и политическое поведеніе такихъ людей можетъ затруднять взаимныя отношенія представителей государственной власти и папства. Можетъ быть это обстоятельство и было причиною того, что энциклика довольно настойчиво внушаетъ единообразіе въ дѣйствіяхъ съ послушаніемъ епископату я папству.

„Прежде всего должно сохранять согласіе въ желаніяхъ и стремиться къ единообразію въ дѣйствіяхъ. И то и другое всего лучше достигнется, если всѣ будутъ считать закономъ жизни предписанія апостольскаго престола и будутъ повиноваться епископамъ, которыхъ Духъ Святый поставилъ управлять церковію Божіею. А защищеніе католическаго имени необходимо требуетъ, чтобы въ исповѣданіи ученій, содержащихся церковію, были у всѣхъ единомысліе и твердость (*una sit omnium sententia et visus constantia*) и нужно имѣть осторожность какъ-нибудь не оказать содѣйствія ложнымъ ученіямъ или оказать имъ противодѣйствіе, не столь сильное, какъ того требуетъ истина. Энциклика пожалуй не прочь дозволить и различіе мнѣній, но только людямъ имѣющимъ готовность подчинять свое мнѣніе сужденію апостольскаго престола (*quorum animos decreta Sedis Apostolicae obedienter accipere paratus*) и исправлять свои дѣйствія съ покорностію ему, если будетъ усмотрѣно въ нихъ что-либо неосмотрительное и незаконное (*si quid temere, si quid injuria actum, compensandum est caritate mutua et praecipuo quodam omnium in Apostolicam Sedem obsequio redimendum*).

Мы изложили все содержаніе энциклики. Не считаемъ нужнымъ входить въ пространное объясненіе качествъ энциклики со стороны предметовъ, со стороны раскрытія мысли, со стороны языка. Повторяемъ вкратцѣ сказанное нами выше. Появленіе энциклики можетъ быть жаждалось многими искренними католиками. Среди сумятицы мнѣній, среди разногласицы сужденій,

среди притязаній на истинность разнородныхъ убѣжденій, можетъ быть многіе католики надѣялись получить твердое руководство въ указаніяхъ „достовернѣйшаго учителя истины“, какъ называетъ себя самого папа. Если таковыя надежды были, то въ какой мѣрѣ удовлетворяетъ ихъ энциклика? Думаемъ, что въ очень незначительной. Состоя изъ намековъ, недомолвокъ, сопровождаемая чуть не каждое свое положеніе ограничительными оговорками, она не имѣетъ качествъ, подобающихъ папскимъ произведеніямъ, ясности, исключавшей всякую обоюдность, опредѣленности, устраняющей всякія недоразумѣнія, власти, не допускающей возраженій. Если смотрѣть на энциклику, какъ на одинъ изъ документовъ политическаго свойства, то и тутъ достоинства его не выше. Представители государствъ, съ которыми курія находилась во враждебныхъ или натянутыхъ отношеніяхъ, не могутъ найти въ энциликѣ ничего такого, чтобы ручалось за прочность мирныхъ отношеній къ нимъ куріи; при первомъ же случаѣ энциклика можетъ быть обращена въ орудіе противъ нихъ. Ни одна изъ различныхъ политическихъ партій ни клерикальная, ни монархическая, ни республиканская, ни либеральная, ни консервативная, не могутъ похвалиться, чтобы энцикликою отдавалось преимущественное предпочтеніе принципамъ какой-либо одной изъ нихъ. Есть конечно люди, которымъ энциклика очень понравилась какъ доказательство осторожности, такта, умеренности теперешняго папы особенно въ сравненіи съ прямою и рѣзкостію непокладистаго Пія... Но кажется въ самомъ епископатѣ католическомъ энциклика *Immortale* произвела не одинаковое впечатлѣніе. Любопытенъ случай имѣвшій мѣсто въ средѣ высшаго французскаго духовенства послѣ обнародованія энциклики. Архіепископъ Руанскій, монсеньоръ Томасъ, вывелъ изъ энциклики то заключеніе, что папское правительство желаетъ установить добрыя отношенія со всѣми свѣтскими правительствами безотносительно къ ихъ существу и происхожденію, лишь бы они были въ ладу съ церковію; вслѣдствіе чего на католическомъ конгрессѣ въ своемъ діоцезѣ онъ, опираясь на слова папской энциклики, развивалъ тотъ принципъ, что для церкви совершенно безразлично дѣло всякая форма правленія—монархическая, конституціонная, республиканская. Этимъ возмущился епископъ Анжерскій, монсеньоръ Фрепцель и въ открытомъ

письмѣ упрекалъ своего собрата въ политической либеральности и въ неправильномъ толкованіи папскихъ словъ. Недовольствуясь этимъ, епископъ Анжерскій обратился къ кардиналу Гиберту въ Парижъ съ просьбою сдѣлать внушеніе архіепископу Руанскому и даже съ упрекомъ самому кардиналу за его поздравительное посланіе къ архіепископу. Замѣчательнъ отвѣтъ кардинала: истиннѣ это—„и нашимъ и вашимъ“. Вотъ что между прочимъ писалъ кардиналъ: „Съ истинною радостію я видѣлъ обнародованіе энциклики Льва XIII, ибо я надѣялся, что она положитъ конецъ тѣмъ пререканіямъ, а въ особенности тѣмъ недоразумѣніямъ, которыя волнуютъ общество. Когда я читаю рѣчь монсеньора Томаса, я хорошо понимаю, что это рѣчь одного изъ тѣхъ епископовъ, которые открыто считаются принадлежащими къ либеральной партіи. Но такъ какъ въ ней я не нашелъ никакого уклоненія отъ ученія энциклики, даже встрѣтилъ отличное толкованіе ея, то я безъ колебанія счелъ долгомъ выразить монсеньору Руанскому чувство признательности и сочувствія. Еслибы, монсеньоръ, и вы съ своей стороны сочли нужнымъ сдѣлать объясненіе энциклики предъ своимъ духовенствомъ или своею паствою, то очень вѣроятно, что общій тонъ вашей рѣчи обнаружилъ бы чловѣка, принадлежащаго къ той партіи, которая носитъ названіе консервативной (*autoritaires*). Повѣрьте, монсеньоръ, что это обстоятельство не остановило бы меня отъ того, чтобы и *вамъ выразить чувства признательности и сочувствія* за тѣ мысли, которыя бы вы высказали въ своей рѣчи съ тѣмъ искусствомъ, которое отличаетъ васъ“....

Свещ. М. Введенскій.

С Л О В О

ПРИ ПОГРЕБЕНІИ ПРЕОСВЯЩЕННѢЙШАГО СМАРАГДА,
ЕПИСКОПА КОВЕНСКАГО; 1886 ГОДА 5 ОКТЯБРЯ *.

Годъ тому назадъ, почившій святитель, предстоитъ предъ священимъ сонмомъ архипастырей съзачевающей църкви и трепетною рукою принимая вручаемый ему епископскій жезлъ, исповѣдалъ предъ ними и дивныя пути божественнаго Промысла, долговременными искушеніями приведшіе его къ святительскому служенію въ семъ знакомомъ уже ему край, и тотъ идеалъ епископа во взаимныхъ его отношеніяхъ съ паствою, каковой совершилъ въ его душѣ подъ вѣдѣніемъ божественнаго ученія и служенія его на Востокѣ.

Съ надеждою на плодотворную дѣятельность возвращался онъ въ этотъ край; съ упованіемъ и благожеланіями привѣтствовано было у насъ и его назначеніе и пришествіе къ намъ; казалось, что онъ несъ съ собою благословеніе на то служеніе любви и правды, которое нѣкогда было вмѣнено ему въ вину, но которое здѣсь признается лучшимъ условіемъ и крѣпкой опорой истиннаго дѣятеля и на поприщѣ церковномъ и на поприщѣ гражданскомъ. Семнадцатилѣтняя разлука не изгладилла нравственныхъ узъ, связывавшихъ его съ обществомъ, прежними сослуживцами и знакомыми, и свиданіе съ ними было полно пріятныхъ чувствъ и воспоминаній. Но эта радость омрачалась уже болѣзненнымъ

* Скопчался въ ночь съ 1-го на 2-е октября.

видомъ владыки. Цвѣтущее здорье, крѣпкій организмъ, стлѣчавшіе почившаго въ то время, когда онъ внезапно оставилъ насъ, не выдержали испытаній; восточный измѣнчивыи влиять еще сильнѣе надорвали оное. Думалось, что новыя условія жизни послѣдняго времени подѣйствуютъ жинительно на силы преосвященнаго; по временамъ эта увѣренность какъ бы оправдывалась. Но развитіе болѣзни шло неудержимо; а въ послѣдніе дни она осложнилась новымъ рѣзкимъ видомъ недуга, и послѣдствіемъ сеге явился вотъ этотъ печальный гробъ съ остатками почившаго святителя, — этотъ необычный соникъ пастырей, во главѣ съ своими архипастырями, окружающій этотъ гробъ исходнымъ церковнымъ пѣніемъ, — это многолюдное стеченіе опечаленной паствы!

Но въ этой общей нашей печали можно найти и утѣшеніе для себя. Жизнь каждаго человѣка, какъ разумно свободнаго существа, оставляетъ за собою болѣе или менѣе продолжительный лонный слѣдъ; тѣмъ болѣе не безслѣдна жизнь избранниковъ Божіихъ. Почившій святитель глубоко вѣровалъ въ крѣпкую десницу Вышняго, ведшую его путемъ скорбнымъ и тѣснымъ на высшую ступень іерархіи. Эта вѣра была незыблемою опорой и свѣтлымъ источникомъ жинедѣятельности его; въ ней получали силу его убѣжденія, его любовь къ долгу и къ ближнему до готовности самопожертвованія. Уже своимъ рожденіемъ и воспитаніемъ почившій предназначался на служеніе церкви. Сынъ священника, воспитанникъ духовной школы, онъ по окончаніи курса рязанской семинаріи въ 1858 г., рукоположенъ былъ во священника къ одной изъ градекихъ церквей г. Рязани. Но мирная, еле установившаяся жизнь была разбита смертью жены. Молодой и безсемейный іерей и разбитымъ отъ горя сердцемъ почувствовалъ въ постигшемъ несчастіи указаніе свыше къ избранію высшаго образа жизни. Учительская служба при духовномъ училищѣ не удовлетворяла его; онъ стремился къ высшему знанію, и вотъ въ 1861 году онъ уже въ числѣ студентовъ с.-петербургской духовной академіи и вскорѣ принимаетъ на себя инокескій чинъ. Два года академической жизни я былъ товарищемъ почившаго святителя и былъ свидѣтелемъ, какъ этотъ симпатичный, ласковый и привѣтливый иновъ пользовался уваженіемъ товарищей и профессоровъ, съ какою любовью къ труду онъ посвящалъ

свои силы на усвоеніе вышшаго богословскаго знанія. Въ 1865 г. онъ является въ Вильну въ качествѣ помощника, а потомъ смотрителя духовнаго училища и сталъ подъ ближайшее руководство назабденнаго митрополита Досифея. Эта служебное мѣсто было не легко; вводился новый уставъ, новые порядки въ училищахъ; нужно было имѣть много терпѣнія и предусмотрительности, чтобы эта замѣна стараго новымъ была разумна и не отягивала тягело на воспитывающемся юношествѣ. Почившій архипастырь выполнялъ эту задачу успѣшно. Споспѣшными ему въ этомъ дѣлѣ были привлекательныя черты его характера—пріятели-вость и гостепрїимство. Его прїятельность, особенно по отношенію къ подчиненнымъ, смягчала его служебную требовательность, истекавшую изъ его любви къ порядку и аккуратности, вносила теплоту въ служебныя отношенія, и проходившая подъ его руководствомъ служба была не сухою, наружно-исправною службою, но оживленною и потому плодотворною. Дѣти находили въ немъ отца и помощника ласковаго, добраго инисходительнаго къ дѣтскимъ слабостямъ, но строгаго при нераскаянности и зачерствѣлости чувства. Дѣятельность почившаго святителя не ограничивалась тогда стѣнами одного училища. Онъ былъ живой, общественный дѣятель; время бытности его въ Вильнѣ было временемъ необыкновеннаго оживленія русскихъ и православныхъ началъ, на которыхъ изначала отъ дѣтъ древнихъ устроился общественный и государственныи строй края, но которые заглохли было подъ гнетомъ враждебныхъ намъ латинства и польщизны. Почившій архипастырь собственными глазами видѣлъ совершавшееся вдругъ, видѣлъ воскресенія изъ развалинъ и занувствія древнѣйшія православныя святыни, возникшія русскія школы, обновленіе административныхъ корпорацій людьми русскими, поворотъ въ народномъ сознании къ Россіи; онъ изучалъ эти явленія, ронился духомъ и сердцемъ съ Западною Русью, радовался успѣхамъ и скорбѣлъ, вида неудачи. Но при немъ же повѣяло иное новое теченіе въ административной и общественной жизни страны; явились новыя воззрѣнія и взгляды на дѣла и лица, явилась критика совершившагося, которая не жалѣла густыхъ красокъ для мрачной оцѣнки живыхъ и покойныхъ дѣателей; пошла ломка распоряженій и мѣна людей; лучшіе и мыслящіе въ обществѣ люди почувствовали себя осл-

ротѣлыми и одинокими. Интрига давала себя чувствовать, видно было, откуда она беретъ свое начало и силу. Впечатлительное, прямодушное и любящее сердце почившаго не выдержало натиска волновавшихъ чувствъ; съ церковной каедеды, въ одинъ изъ особо уважаемыхъ мѣстныхъ праздникоуъ, раздалось слово противъ интриги, въ защиту правды и единенія русскихъ и православныхъ силъ страны. Многіе изъ васъ, братія христіане, думаю, читали это слово въ печати и полагаю не могли не согласиться съ мыслями проповѣдника, строго обоснованными и на началахъ христіанскихъ и на началахъ историческихъ. Не думалъ почившій, что это слово будетъ для него источникомъ скорбей, устранить его отъ избраннаго поприща дѣятельности, вырветъ его изъ этого края, къ которому онъ въ короткій періодъ времени привыкъ и въ которомъ надѣялся приложить къ дѣлу свои знанія и таланты. Въ одинъ изъ апрѣльскихъ вечеровъ 1868 г. совершился неожиданный и непочетный выѣздъ его изъ Вильны въ столицу. Тамъ, вдали отъ волновавшихъ край страстей, спокойно взглянули на дѣло и проповѣдникъ, проводившій въ невѣдѣніи о своей судьбѣ цѣлые дни и до глубины души скорбѣвшій о совершенной надъ нимъ неправдѣ,—получаетъ новое назначеніе и ѣдетъ, минуя западный край, на берега Босфора, въ качествѣ помощника настоятеля, а потомъ настоятеля нашей духовной миссіи въ Константинополѣ. Совершившееся событіе произвело сильное впечатлѣніе на русскихъ людей страны,—непощажено вѣдь и духовное лицо; говорилось, что для него навсегда закрытъ доступъ въ этотъ край! Въ этомъ же событіи надобно искать первой причины появленія недуга, удручавшаго покойнаго преосвященнаго Смарагда. Слушатели! еслибы изъ дѣятельности почившаго былъ намъ извѣстенъ только этотъ одинъ фактъ, то и его достаточно, чтобы съ благоговѣніемъ преклониться предъ памятью почившаго; и не сомнѣваемся, что будущій историкъ съ тѣмъ же чувствомъ отнесется къ имени архипастыря.

Новое мѣсто службы требовало новыхъ заботъ и трудовъ. Назначеніе миссіи многосторонне, и настоятель оной является представителемъ іерархіи отечественной церкви въ патриаршемъ городѣ. Нужно имѣть много знанія, опыта и терпѣнія, чтобы съ честью нести это представительство. И прежде всего наша мис-

сія имѣеть живое сношеніе съ многочисленными отечественными паломниками, которые по пути къ святымъ мѣстамъ останавливаются въ Константинополѣ и въ многоразличныхъ, часто настойчивыхъ до крайности, своихъ нуждахъ духовныхъ и тѣлесныхъ обращаются въ миссію съ просьбою и требованіемъ объ удовлетвореніи; въ вѣдѣніи ея есть лазаретъ, который требуетъ ближайшаго ухода. Почившій іерархъ свято выполнилъ свой долгъ предъ этою алчущею и жаждущею пищи духовной и тѣлесной безпрестанно смѣняющеюся массою русскихъ людей; ихъ недуги и беспомощность приковывали къ нему все его вниманіе и его уходъ за ними напоминалъ уходъ у постели больныхъ сестеръ милосердія. Но эти заботы ничто въ сравненіи съ тревогами пережитаго времени на Востокѣ: это было время самаго крайняго напряженія и обостренія греко-болгарской распри, раздѣлившей враждою два единовѣрные народа, время печальныхъ анаэмаотствованій, время самой усиленной, хитросплетенной и тонкой до неувидимости пропаганды латинскихъ и протестантскихъ проповѣдниковъ, вооруженныхъ испытаннымъ терпѣніемъ, золотомъ и покровительствомъ своихъ правительствъ,—время для происковъ измышленной церковной уніи Болгаріи съ Римомъ,—время геройскихъ подвиговъ единовѣрныхъ черногорцевъ, жестокаго угнетенія болгаръ турками и неравной борьбы съ ними сербовъ, и наконецъ время русско-турецкой борьбы со всѣми предшествующими и послѣдующими за нею обстоятельствами и результатами. Можно представить себѣ, что переживалъ въ этотъ періодъ времени почившій святитель! Какое напряженіе нравственныхъ силъ въ немъ вызывало такое положеніе вещей и событій на Востокѣ! Какая требовалась отъ него мудрость змія и цѣлость голубя въ соотношеніяхъ съ патриархіею, съ греками и болгарами! Почившій съ достоинствомъ удержалъ знамя своего служенія въ это многотрудное время, и какъ вѣрный сынъ русской церкви былъ посредникомъ и истолкователемъ ея взглядовъ и мнѣній на происходившую борьбу и неурядица единовѣрныхъ народовъ. Общая любовь къ нему была данью уваженія его образу дѣйствій, а высочайше пожалованные ему награды были справедливымъ выраженіемъ одобренія и довѣрія. Изъ долговременнаго своего пребыванія на Востокѣ онъ вынесъ большой запасъ церковно-историческихъ,

обрядовыхъ и бытовыхъ знаній и въ совершенствѣ усвоилъ себѣ греческій языкъ. Но отсюда же онъ вынесъ и надломанное здоровье. Впечатлительная душа не могла быть покойною при видѣ золь, удручавшихъ православную церковь, а бевпокойство души въ соединеніи съ тамошнимъ измѣнчивымъ климатомъ не могло благотворно дѣйствовать на физическія силы почившаго.

Отличное исполненіе соединенныхъ съ званіемъ настоятеля миссіи обязанностей, обратило на него вниманіе Св. Синода, и почившій архипастыръ, вопреки человѣческимъ расчетамъ, снова возвращается въ западно-русскій край и поставляется на стражъ ковеновой паствы,—лицемъ къ лицу съ тѣмъ Западомъ, который вноситъ столько смуты въ область церкви восточной. Всего годъ продолжалось здѣсь его служеніе, не свободное отъ тѣлесныхъ страданій. Несмотря на эти страданія онъ съ истинно-христіанскимъ терпѣніемъ несъ бремя руководительства вновь открывающихся въ епархіи церковно-приходскихъ школъ и управленія дѣлами братствъ вилемскаго Св.-Духова и ковеноваго Св.-Никольскаго. Не будемъ скорбѣть о томъ, что надежды, возлагавшіяся, на архипастыря, не могли осуществиться; знаемъ, что онъ болѣе насъ скорбѣлъ о томъ, и пусть его святая скорби примутся предъ престоломъ Всевышняго какъ непорочная жертва всесожженія.—Въ назначеніи почившаго въ нашу страну мы находимъ глубокой смыслъ, новое утѣшеніе въ печали; въ этомъ фактѣ самъ Пастыреначальникъ Господь свидѣтельствуется, какъ далеко отстоитъ правда Божія отъ правды человѣческой, планы премудрости Божіей отъ измѣненныхъ расчетовъ человѣческихъ. Владыка возвратился въ нашъ край и своимъ приходомъ какъ бы возвѣстилъ намъ, что настало время и пониманія и укрѣпленія и развитія въ жизни государственной и нашей мѣстной тѣхъ началъ, коими жила Западная Русь до перваго оставленія имъ оной, что нашему обществу нужно бодро, во взаимномъ единеніи и единомысліи, подъ покровомъ правды и мира, дружно идти къ ясно намѣченной исторіею цѣли и задачѣ.

И такъ, слушатели христіане, этотъ гробъ съ останками почившаго архипастыря да не будетъ предметомъ безутѣшной нашей скорби; сквозь его, или лучше сказать, выше его пред-

носятся нѣчто такое, что даетъ намъ утѣшеніе и ободреніе. Почившій святитель выполнилъ свое земное назначеніе, и если неумолимая смерть пресѣкла нить его жизни въ возрастѣ далеко не старомъ, то не забудемъ дорогихъ словъ писанія, что старость честная и многолѣтняя не въ числѣ лѣтъ исчисляется; иной проживеть немного на землѣ и уже онъ созрѣлъ для жатвы божественной, а другой доживаетъ до глубокаго возраста—и еще далекъ отъ царства Божія. Все тутъ зависитъ отъ степени развитія въ человѣкѣ вѣры и жизни согласной съ вѣрою, подѣ воздействиемъ благодатной силы Св. Духа, а такое развитіе не зависитъ ни отъ возраста, ни отъ числа лѣтъ жизни.

Братія христіане! Еще нѣсколько минутъ—и начнутся исходныя погребальныя пѣсни о почившемъ. По слову Божию—нѣсть человѣкъ иже поживеть и не согрѣшитъ, аще и единъ день житія его. Къ пѣснямъ церкви присоединяте и вы свои молитвы къ Богу духовъ и всякія плоти,—къ Побѣдителю смерти и Подателю жизни, да покроетъ Онъ своимъ безконечнымъ милосердіемъ свойственные человѣческой природѣ вольные и невольные грѣхи почившаго архипастыря и отца нашего, да воскреситъ Онъ его въ послѣдній день не для суда и осужденія, а для оправданія, жизни и славы вѣчной. Аминь.

Прот. Іоаннъ Котовичъ.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

СТАТИСТИЧЕСКІЯ ДАННЫЯ ИЗЪ ОТЧЕТА Г. ОБЕРЪ-ПРОКУРОРА СВ. СИНОДА ЗА 1884 ГОДЪ.

Въ вѣдомостяхъ, приложенныхъ къ извлеченію изъ всеподданнѣйшаго отчета г. оберъ-прокурора Св. Синода за 1884 годъ, заключаются слѣдующія статистическія свѣдѣнія по вѣдомству православнаго исповѣданія за 1884 годъ.

Въ 1883 году по всѣмъ епархіямъ состояло: *архіерейскихъ домовъ* 61, *мужскихъ монастырей* 230 (кромя нихъ заштатныхъ 195); *монашествующихъ* въ нихъ по штату положено было 4,514, на лицо же состояло въ штатныхъ и заштатныхъ монастыряхъ всего 7,157, кромя того послушниковъ 4,465. *Женскихъ монастырей* состояло: штатныхъ 112, заштатныхъ 83; *монашествующихъ* въ нихъ было 5,537 (по штату положено 2,687), кромя сего послушницъ 14,591.

Катедральныхъ соборовъ въ 1883 г. по всѣмъ епархіямъ было 60, градскихъ 597, изъ коихъ 44 безприходныхъ, военныхъ 5, морскихъ 3, придворныхъ 10, всего 655; *церквей* при мужскихъ и женскихъ монастыряхъ 1,141, приходскихъ 32,882, ружныхъ 123, при казенныхъ заведеніяхъ 770, домовыхъ 420, единобѣрческихъ приходскихъ 244, упраздненныхъ или приписныхъ 5,137, кладбищенскихъ 1,778.—всего 42,678. Кромя этого молитвенныхъ домовъ и часовень 13,591.

Духовенства по всѣмъ епархіямъ состояло: протоіереевъ 1,682 (по штату 618), священниковъ 38,355 (по штату 39,180), діаконовъ 9,084 (по штату 3,107), причетниковъ 46,524 (по штату 49,151). Уволенныхъ по болѣзни и старости за штатъ было: протоіереевъ 100, священниковъ 1,380, діаконовъ 851, причетниковъ 4,059,—всего 6,390.

Въ 1884 году по всѣмъ епархіямъ, кромя не доставившихъ свѣдѣній епархій: камчатской, минской, орловской и якутской, построено церквей: монастырскихъ 19 (16 кам. 3 дерев.), приходскихъ и придѣльныхъ 293 (104 кам. 189 дер.), при казенныхъ заведеніяхъ 7 (6 кам. 1 дерев.), домовыхъ 10 (3 кам. 7 дер.), кладбищенскихъ 15 (4 кам. 11 дер.),—всего 344 (138 кам. 211

дер.); часовень и молитвенныхъ домовъ 214 (66 кам. 148 дер.), всего же построено 558 (199 кам. и 359 дер.).

Суммъ на постройку зданій духовнаго вѣдомства въ 1884 г. отпущено было: 1) изъ суммъ государственнаго казначейства 150,667 р. 60 коп.; 2) на счетъ духовно-учебнаго капитала 622,297 р. 32½ коп.; 3) на счетъ мѣстныхъ епархіальныхъ средствъ 60,200 р. Всего 956,165 р. 92½ коп.

Больницы въ 1884 г. по всѣмъ епархіямъ состояло: при монастыряхъ на казенномъ иждивеніи 82 на 1,155 лицъ, на иждивеніи частныхъ лицъ и обществъ 9 на 161 лицо; при церквахъ: на казенномъ и церковномъ иждивеніи 2 на 5 л.; на иждивеніи частныхъ лицъ и обществъ 44 на 451 л.—всего же 137 больницъ на 1,772 л. *Богадѣльн* по епархіямъ состояло: при монастыряхъ на казенномъ и монастырскомъ иждивеніи 79 на 1,072 лица; на иждивеніи частныхъ лицъ и обществъ 30 на 471 л.; при церквахъ: на казенномъ и церковномъ иждивеніи 127 на 1,764 л., на иждивеніи частныхъ лицъ и обществъ 396 на 4,405 лицъ—всего 632 богадѣльни на 7,712 л.

Жителей православнаго исповѣданія въ 1883 году по всѣмъ епархіямъ, кромѣ недоставившихъ свѣдѣній епархій: астраханской, саратовской, таврической, тамбовской, черниговской и ялутской, состояло мужеск. пола 29,196,049, женск. пола 30,024,769—всего же 59,220,818 чел.

Въ 1883 году по всѣмъ епархіямъ кромѣ не доставившихъ свѣдѣній епархій: астраханской, иркутской, саратовской, таврической, тамбовской, ялутской, черниговской и алеутской *родилось*: муж. пола 1,713,957, жен. пола 1,643,230,—итого 3,357,187 чел. *Бракомъ союдинено*: 1,228,594 лицъ и 614,297 супружествъ. *Умерло*: муж. пола 1,288,368 чел., жен. пола 1,210,801, итого 2,490,178. При этомъ умерло достигшихъ отъ 100 до 105 лѣтъ 293 л., (166 м. и 128 ж.), отъ 105 до 110 л. 108 л. (61 м. 47 ж.), отъ 110 до 115 л. 19 (12 м. и 7 ж.), отъ 115 до 120 л. 9 (7 муж. и 2 жен.) отъ 120 до 125 л. 1 муж. всего же умерло достигшихъ выше 100 лѣтъ 481 л. (242 м. и 189 ж.).

Въ *православію присоединено* въ 1884 г. по всѣмъ епархіямъ, кромѣ недоставившихъ свѣдѣній епархій: вологодской и киевской: изъ иновѣрныхъ христіанскихъ исповѣданій 2,649, изъ нихъ—приско-католическаго 1,083, греко-уніатскаго 2, армянскаго 48, протестантскаго 1,501. Изъ раскола 4,190, изъ коихъ 2,695 безусловно, а 1,409 на правахъ единовѣрія. Изъ нехристіанъ 4,696, изъ нихъ евреевъ 540, магометанъ 572, язычниковъ 3,484. Всего же присоединено 11,535 л.

Въ 1884 г. *бракомъ расторгнуто* по всѣмъ епархіямъ было: за вступленіемъ въ бракъ при жизни одного изъ супруговъ 26, по близкому родству 9, за неспособностію къ брачному сожитію 13,

за прелюбодѣяніе 101, за ссылкою одного изъ супруговъ на каторгу и на поселеніе 312, по безвѣстному отсутствію одного изъ супруговъ 846, — всего 1,309.

О состояніи *духовно-учебныхъ* заведеній за 1884 г. мы имѣемъ слѣдующія данныя: академій было 4, семинарій 55, училищъ 185, всего 241. Въ нихъ начальниковъ и наставниковъ по всѣмъ епархіямъ кромѣ енисейской, камчатской и томской состояло: въ академіяхъ 114, семинаріяхъ 908, училищахъ 1,570—всего 2,479 л. Учащихся за исключеніемъ тѣхъ же епархій, было: въ академіяхъ 1,096 (504 каз. 70 полъз. пос. 173 своек.), семинаріяхъ 14,807 (5,376 каз. 1,544 полъз. пос. 7,887 своек.), училищахъ 25,769 (7,523 полъз. пособ. 18,246 своек.)—всего 48,011 чел. (5,503 каз. 8,407 полъз. пособ. 25,991 своек.). Воспитанниковъ семинарій и училищъ, изучавшихъ инородческіе языки, было: камыцкій 16, черемисскій 9, финскій 9, эстскій 45, латышскій 66. Въ 12 женскихъ училищахъ, находившихся подъ Высочайшимъ покровительствомъ Ея Императорскаго Величества, обучалось 1,476 л. (482 каз. 1,044 панс.),

Церковно-приходскихъ школъ по епархіямъ, кромѣ вологодской, екатеринославской, енисейской, кievской, литовской, минской, могилевской, орловской, херсонской и грузинскаго викариата, по коимъ свѣдѣній не доставлено, состояло въ 1884 году 4,640; учащихся въ нихъ было: муж. п. 94,144 л., жен. п. 17,970.—всего 112,114 чел.

Причтовъ, получавшихъ содержаніе изъ суммъ государственнаго назначенія, въ 1884 г. было 18,893; израсходовано на нихъ было 5,908,606 р. 5 к.

Библиотеки по всѣмъ епархіямъ, кромѣ недоставившихъ свѣдѣній епархій: могилевской, тобольской и якутской, къ 1884 г. состояло: при церквахъ 16,287; въ благотворительныхъ округахъ 571. Въ 1884 г. вновь учреждено при церквахъ 183, въ благотворительныхъ округахъ 14,—всего библиотекъ состоятъ 17,055.

Церковныхъ попечительствъ къ 1884 году состояло 11,351; вновь въ 1884 г. учреждено 361,—всего 11,712. Пожертвованія ихъ распределяются: на поддержаніе и украшеніе церквей 1,769,654 р. 27½ к., на церковно-приходскія школы и благотворительныя учрежденія въ приходахъ 178,424 р. 13 к., на содержаніе причтовъ 182,793 руб. ½ коп.—всего ими пожертвовано 2,141,220 р. 48 к. Изъ епархій орловской и якутской свѣдѣній не доставлено.

Суммы попечительствъ о бѣдныхъ духовнаго званія по всѣмъ епархіямъ, кромѣ якутской, минской, могилевской, оренбургской, томской, холмско-варшавской и якутской, по коимъ свѣдѣній не доставлено, были въ такомъ состояніи: въ 1883 г. поступило: отъ сбора въ епархіяхъ 979,331 р. 45 к., билетами

627,814 р. 68 $\frac{1}{4}$ к., итого въ приходѣ съ остатками къ 1 января 1883 г. было: наличными 1,077,413 р. 71 $\frac{1}{2}$ к., билетами 4,524,955 р. 89 к.; въ 1883 году въ расходѣ: наличными 959,373 руб. 49 коп., билетами 495,810 р. 40 $\frac{1}{2}$ коп. Къ 1884 году въ остаткѣ: наличными 118,040 р. 22 $\frac{1}{2}$ к., билетами—4,029,145 р. 48 $\frac{1}{2}$ коп.

Пожертвованія въ церкви во всѣхъ епархіяхъ (кромѣ вѣдомства московской синодальной канторы и епархій: иркутской, орловской, пензенской и тобольской, по коимъ свѣдѣній не доставлено) распределяются такъ: кружечнаго и кошельковаго сбора 5,054,841 р. 50 $\frac{3}{4}$ коп., дохода съ имѣній 2,023,568 р. 97 $\frac{3}{4}$ к., на устройство церквей и другіе предметы 3,537,829 р. 86 коп., въ пользу гроба Господня 10,145 р. 17 к., въ пользу православныхъ церквей и школъ западнаго края 19,628 р. 37 к., на восстановление православія на Кавказѣ 19,576 р. 94 $\frac{1}{2}$ к., на распространеніе православія между язычниками 28,855 р. 2 $\frac{1}{4}$ коп., на вспоможеніе духовенству 371,987 р. 87 $\frac{1}{2}$ к., на разоренныхъ по разнымъ случаямъ 7,579 р. $\frac{1}{2}$ к., на улучшеніе быта православныхъ въ Палестинѣ 28,777 р. 6 коп. Всего пожертвованій поступило: 11,102,788 р. 87 $\frac{1}{4}$ к.

Объ оборотѣ суммъ и капиталовъ, находящихся въ завѣдываніи хозяйственнаго управленія при Св. Синодѣ, мы находимъ слѣдующія свѣдѣнія: къ 1 января 1884 года *состояло*: духовно-учебнаго капитала 25,082,202 р. 66 $\frac{3}{4}$ к., типографскаго капитала 578,703 р. 47 $\frac{1}{4}$ к., капитала духовенства западнаго края 2,641,081 р. 69 $\frac{1}{2}$ к., капитала на производство преосвященнымъ добавочнаго жалованья 307,650 р. 12 к., суммъ, поступающихъ на предметъ выдачи единовременныхъ пособій городскому и сельскому духовенству 333,902 р. 67 $\frac{1}{2}$ к., запасно-строительнаго капитала духовенства западныхъ епархій 1,053,946 р. 87 коп.—всего 29,997,487 р. 50 к. Сверхъ сего къ 1 января 1884 г. *состояло*: суммъ, завѣщанныхъ и пожертвованныхъ въ пользу православныхъ монастырей, церквей и причтовъ въ Россіи 147,015 р. 73 $\frac{1}{2}$ к., суммъ, завѣщанныхъ въ пользу церквей и монастырей на Востокѣ 220,504 р. 1 к., суммъ, собранныхъ въ кружки при церквахъ 242,742 р. 52 $\frac{3}{4}$ к., суммъ, пожертвованныхъ на стипендіи въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, на преміи за учебники и другіе предметы 944,200 р. 17 $\frac{1}{4}$ коп.; переходящихъ суммъ, разнымъ мѣстамъ и лицамъ принадлежащихъ 342,902 р. 44 коп., всего 1,897,364 р. 88 $\frac{1}{2}$ коп. Всего же къ 1 января 1884 г. *оставалось*: 31,894,802 р. 38 $\frac{1}{2}$ к. Въ 1884 г. *поступило*: духовно-учебнаго капитала 1,628,373 р. 97 $\frac{3}{4}$ коп., типографскаго—513,791 р. 91 к., духовенства западнаго края—146,468 р. 36 $\frac{3}{4}$ к., капитала для производства преосвященнымъ добавочнаго жалованья 21,604 р. 48 к., суммъ для выдачи по-

собій духовенству 46,815 р. 9 к., запасно-строительнаго капитала духовенства западнаго края 182,639 руб. 37 коп.—всего 2,634,222 р. 11½ к. Сверхъ сего *поступило*: суммъ пожертвованныхъ на монастыри, церкви и причты въ Россіи 7,100 р. 58½ коп., такихъ же суммъ и въ пользу того же на Востока 21,334 р. 16 к., суммъ кружечнаго сбора 75,814 р. 54 к., суммъ пожертвованныхъ на стипендіи и т. п. 276,321 р. 10½ к., переходящихъ и принадлежащихъ разнымъ мѣстамъ и лицамъ 678,881 р. 21 к., всего поступило: 1,059,451 р. 60 к. Всего же въ 1884 году *поступило*: 8,693,673 р. 71½ к. Въ 1884 г. *израсходовано*: духовно-учебнаго капитала 1,753,188 р. 24½ к., типографскаго—446,810 р. 8 к., духовенства западнаго края—129,998 руб. 43 к., капитала на производство преосвященнымъ добавочнаго жалованья 17,269 р. 46 к., суммъ для выдачи пособій духовенству 59,302 р. 78 к., запасно-строительнаго капитала духовенства западнаго края 90,826 р. 10 коп.—итого въ расходъ: 2,567,168 руб. 9½ коп. Сверхъ сего *израсходовано*: суммъ въ пользу монастырей, церквей и причтовъ въ Россіи 17,972 р. 49½ к., такихъ же и въ пользу того же на Востока 18,461 р. 19 к., суммъ кружечнаго сбора 90,823 р. 67 к., суммъ для стипендій, премій и т. п. 262,002 р. 1 к., переходящихъ и принадлежащихъ разнымъ мѣстамъ и лицамъ 528,527 р. 76 к.,—всего 912,787 р. 12½ коп. Всего же въ 1884 году *израсходовано*: 3,479,950 р. 22 к. Къ 1 января 1885 г. *въ остаткѣ*: духовно-учебнаго капитала 24,957,393 р. 40 к., типографскаго 645,685 р. 30¼ коп., капитала духовенства западнаго края 2,656,501 руб. 63¼ коп., капитала для добавочнаго жалованья преосвященнымъ 311,985 р. 14 к., суммъ для выдачи пособій духовенству 321,414 руб. 98½ коп., запасно-строительнаго капитала духовенства западнаго края 1,145,760 р. 14 к.,—итого 30,064,496 р. 52 коп. Сверхъ сего къ 1 января 1885 г. *въ остаткѣ*: суммъ на церкви и причты въ Россіи 136,143 р. 82½ к., суммъ для того же на Востока 228,876 р. 98 к., суммъ кружечнаго сбора 227,733 р. 39¾ к., суммъ для стипендій, премій и т. п. 958,519 р. 26¾ к., переходящихъ и принадлежащихъ разнымъ мѣстамъ и лицамъ 492,755 р. 89 к.—итого 2,044,029 р. 36 к. Всего же къ 1 января 1885 г. *въ остаткѣ*: 32,108,525 р. 88 к.

ПРОТОІЕРЕЙ СТЕФАНЪ ИВАНОВИЧЪ ЗЕРНОВЪ †.

17 октября во время литургіи при освященіи домовоі церкви во второмъ епархіальномъ Маріинскомъ женскомъ училищѣ, вслѣдствіе приступа грудной жабы во время священнодѣйствія скончался настоятель Николаевленской церкви протоіерей Стефанъ Ивановичъ Зерновъ. Во время причастнаго стиха приобщившись св. Таянъ и отойдя къ жертвеннику, около котораго

поставлена была теплота, онъ упалъ и чрезъ нѣсколько минутъ скончался въ сосѣдней съ алтаремъ комнатѣ, куда его немедленно вынесли. Здѣсь усопшаго разоблачили и затѣмъ перевезли его въ каретѣ въ собственный при означенной церкви домъ. 19 октября въ 2 часа для совершенъ была вынось тѣла покойнаго въ храмъ въ предшествіи крестнаго хода. 20 октября происходило отпѣваніе, совершенное высокопреосвященнѣйшимъ митрополитомъ Іоанникіемъ, соборнъ съ епископомъ мошайскимъ Александромъ и великииъ сонмомъ архимандритовъ, протоіереевъ и священниковъ. Несмѣтное множество его духовныхъ дѣтей и почитателей окружало гробъ почившаго и провожало его по пути на мѣсто упокоенія въ Покровскомъ монастырѣ.

Покойный, родомъ изъ Владимірской губерніи, сынъ діакона, родился въ 1818 году. Получивъ первоначальное образованіе въ муромскомъ духовномъ училищѣ онъ поступилъ въ московскую вѣдскую семинарію и затѣмъ въ московскую академію. По окончаніи академическаго курса съ степенью магистра онъ оставленъ былъ при академіи бакалавромъ по классу библейской исторіи и греческаго языка (1844 г.). Чрезъ два года (1846 г.) службы духовно-учебной, поступилъ въ епархіальное вѣдомство во священника къ церкви св. Николая, чтѣ въ Студенцахъ, откуда почти чрезъ 20 лѣтъ (въ 1865 г.) переведенъ къ настоящей церкви. Кромѣ исполненія разныхъ порученій, по временамъ возлагавшихся на него довѣріемъ начальства, онъ состоялъ законоучителемъ женскихъ учебныхъ заведеній—Николаевского института при Воспитательномъ домѣ и Александро-маріинскаго училища, членомъ моск. дух. консисторіи, цензоромъ выходящихъ въ Москвѣ періодическихъ изданій, въ томъ числѣ „Правосл. Обзорнія“, и распорядителемъ братства святит. Николая, учрежденнаго въ память въ Бозѣ почившаго Цесаревича Николая для вспомошествованія бѣднымъ ученикамъ духовныхъ училищъ.

Утрата, причиненная кончиною досточимаго протоіерея Ст. И. Зернова, чувствительна во всѣхъ областяхъ, гдѣ проявлялась его неутомимая и просвѣщенная дѣятельность, но въ особенности она тяжела для редакціи „Православнаго Обзорнія“, которымъ онъ завѣдывалъ въ цензурномъ отношеніи въ продолженіи болѣе 15 лѣтъ. При неудовлетворительности Устава Духовной Цензуры, составленнаго въ то время, когда не существовало духовной журналистики въ собственномъ смыслѣ слова, и вопросъ о пересмотрѣ коего давно поднять, но доселѣ не приведенъ къ ясному рѣшенію, почившій цензоръ съ чуткостію широко просвѣщеннаго разума относился къ здраво понимаемымъ интересамъ духовной науки и церковно-общественнымъ вопросамъ современной жизни, и недостатки буквы Устава восполнялъ цензурнымъ преданіемъ перваго цензора „Православнаго Обзорнія“, протопре-

свитера Дм. Петровича Новскаго, бывшаго подъ непосредствен-
нымъ руководствомъ великаго іерарха Филарета, и преемника его
доктора богословія, протоіеря Петра Матвѣевича Терновскаго.

Мы увѣрены, что читатели нашего изданія вмѣстѣ съ нами
раздѣлятъ неясное чувство скорби и помянутъ имя почившаго
въ своихъ теплыхъ молитвахъ къ Отцу Свѣтовъ, къ коему онъ
такъ мирно и блаженно переселился.

О П Е Ч А Т К И.

Въ сентябрьской книжкѣ „Прав. Обзор.“ въ статью г. Гусева
вклялись слѣдующія опечатки.

Напечатано:

Слѣдуетъ читать:

Стр. 150	22	стр. сверху	... Теперь	И теперь
„ 162	3	„ „	неизмѣнное	измѣненное
„ 181	2	„ снизу	для недостаточ- но рациональнаго	для достато- чно-рацио- нальнаго.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1887 ГОДУ

БУДЕТЬ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ ОСНОВАНІЯХЪ.

Православное Обозрѣніе, учено-литературный журналъ
богословской науки и философіи, особенно въ борьбѣ ихъ съ со-
временнымъ невѣріемъ, церковной исторіи, критики и библиогра-
фіи, современной проповѣди, церковно-общественныхъ вопросовъ
и извѣстій о текущихъ церковныхъ событіяхъ внутреннихъ и
заграничныхъ, выходитъ е ж е м ѣ с я ч н о книжками въ 12
болѣе печатныхъ листовъ.

Въ будущемъ году при журналѣ въ видѣ бесплатнаго приложе-
нія будетъ напечатанъ Указатель къ „Православному Обозрѣнію“
за 16 лѣтъ (1871 — 1886 гг.).

Цѣна съ пересылкою 7 рублей. Подписка принимается въ
Москвѣ, у редактора журнала протоіеря при церкви Θεодора
Студита, у Нивитскихъ воротъ, П. Преображенскаго и у всѣхъ
извѣстныхъ книгопродавцевъ. Иногородные благоволятъ адресо-
ваться исключительно такъ: въ редакцію П р а в о с л а в н а г о
О б о з р ѣ н і я въ Москвѣ.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ **Писанія** мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеньями и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 р.—Кромѣ того:

1) **Указатель** къ „Православному Обзорѣнію“ за одиннадцатъ лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Ефремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 руб.

2) **Псалтирь** въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія архіепископа Московскаго (Зертисъ - Каменскаго). Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

3) **Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ:** Татіана, Аеннагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданіе прот. П. Преображенскаго Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

4) **Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I.** Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданіе его же. Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

5) **Христось.** Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва. 1881 г. Цѣна 75 к. съ пересылкою.

6) **Чудеса Господа нашего Исуса Христа.** Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христо-выхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіеп. Тренча, переведен. А. З. *Зинovieвичемъ.* Москва 1883. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ перес.

7) **Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія** на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва. 1880. Цѣна 2 р. съ перес.

Редакторъ прот. П. ПРЕОБРАЖЕНСКІЙ.

* Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатанъ дозволяется. Москва. Нолября 6-го 1886 года.

Цензоръ *св.м.* *Иоаннъ Петропавловскій.*

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Апполонія, Феофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардинскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ, съ введеніями и примѣчаніями, *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

IV. Сочиненія св. Иринея Лионскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871 Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Иисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія въ евангельскихъ повѣствованіяхъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1863 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ — ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Иванцова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва. 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва. 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1887 ГОДУ БУДЕТЪ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою 7 руб.

Подписка принимается: въ *Москвѣ*, у редактора журнала протоіереемъ при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургѣ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ—*пять* руб., за два года — *семь* руб.; за три—*десять* руб., за четыре—*тринадцать* руб., за пять лѣтъ—*семнадцать* руб. съ пересылкою.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ Писанія мужей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскимъ. Цѣна съ пересылкою 2 р.—Кромѣ того:

1) Указатель къ „Православному Обозрѣнію“ за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Евремовымъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Зергисъ Каменскаго) архіепископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*.

Отъ Московскаго Духовно-Церковнаго комитета печатанъ дозволяется. Москва. Ноября 6-го дня 1886 года.

Цензоръ *свящ. Иоаннъ Петропавловскій*.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1886

Н о я б р ь .

СО Д Е Р Ж А Н І Е :

- I.—ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКАЯ ИКОНОГРАФІЯ, КАКЪ ВЫРАЖЕНІЕ ДРЕВНЕ-ЦЕРКОВНАГО ВѢРОСОЗНАНІЯ. (*Продолженіе*) Архимандрита Христофора.
- II.—ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ. IV. Гносеологическое доказательство бытія Бога. В. Д. Кудряцева.
- III.—СТРЕМЛЕНІЕ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ КЪ МИРУ И НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ЧЕЛОВѢЧЕСКИХЪ УСІЛІЙ ДОСТИГНУТЬ ЕГО. Свящ. М. М. Воздвиженскаго.
- IV.—ИЗЪ ЛЕКЦІЙ ПО ПРАВСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ. (*Продолженіе*) Протопресвитера І. Л. Янышева.
- V.—РАЗБОРЪ МНѢНІЙ О ШЕСТИДНЕВНОМЪ ТВОРЕНІИ. (*Продолженіе*) А. В. Новорусскаго.
- VI.—ВЗГЛЯДЪ СВ. КИПРИАНА НА ЦЕРКОВЬ И ЕПИСКОПСКУЮ ВЛАСТЬ ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІИ КЪ ВОПРОСУ О ВЛАСТИ РИМСКАГО ПАПЫ. Свящ. А. Ф. Балаховскаго.
- VII.—ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ: Опрѣдѣленіе Св. Синода о кружечномъ сборѣ на церковно-приходскія школы. — Собраніе Славянскаго Благотворительнаго Общества въ Петербургѣ. — Къ вопросу объ обученіи плѣнн въ учебныхъ заведеніяхъ. — Затрашеніе церковниками сѣнн въ церквахъ. — Библиографическая замѣтка. — Обязанія о покаян. молитвахъ. — Объясненія о периодическихъ издаваніяхъ въ 1887 году.

М О С К В А .

Въ Университетской типографіи (М. Катковъ) на Страстномъ бульварѣ.

Digitized by Google

«Православное Обзорѣніе» выходитъ ежемѣсячно, квижками отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обзорѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 и 1864 годы—по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1870, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за тринадцать лѣтъ—тридцать рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 13 лѣтъ — за 90 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылки съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоля 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказа 16 к. Владиміра 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вярнаго 18 к. Вятки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринбургска 10 к. Екатеринослава 14 к. Елизаветполя 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куопіо 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Къльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нижняго-Новгорода 5 к. Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Перми 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Сьдлеца 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харьковска 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКАЯ ИКОНОГРАФІЯ,

КАКЪ ВЫРАЖЕНІЕ ДРЕВНЕ - ЦЕРКОВНАГО ВѢРОСОЗНАНІЯ *.

III.

Символически-историческая иконографія.

Исторія Ветхаго Заѣвта съ христіанской точки зрѣнія была прообразовательною исторіею того, что имѣло исполниться въ Новомъ Заѣвтѣ: въ ней какъ въ зеркалѣ древніе христіане созерцали то, что совершилось предъ ихъ глазами; и потому-то древне-христіанскіе художники съ любовію воспроизводили лица и событія ветхозаѣвтной исторіи, созерцая въ нихъ и Мессію обѣтованнаго и Христа во плоти пришедшаго.

1) Кругъ изображеній, взятыхъ изъ исторіи Ветхаго Заѣвта, на древне-христіанскихъ монументахъ начинается грѣхопаденіемъ первыхъ людей. Но довольно рано уже съ этимъ событіемъ соединяется непосредственно изображение созданія первыхъ людей. Поэтому для цѣльности представленія художественнаго воспроизведенія библейскаго разсказа въ памятникахъ древне-христіанской иконографіи, мы начнемъ обозрѣніемъ памятниковъ съ изображеніемъ *созданія* Адама и Евы.

а) На одной доскѣ изъ слоновой кости, греческой школы IV вѣка, *божественный актъ созданія первыхъ людей* представленъ въ самой простой формѣ. Прежде всего Адамъ лежитъ навзничъ, совершенно нагой, очевидно только-что вышедшій изъ рукъ Творца. Таинственный процессъ творчества художникъ благо-

* См. июль, авг., сент. и окт. кн. „Прав. Обзор.“ за текущій годъ.

разумно отказался изображать: не видно даже, сообщено ли первоначальному Адаму дыханіе жизни или имѣть быть сообщено; благоговѣніе удерживало художника отъ человѣкообразнаго представленія непостижимаго акта. Надъ Адамомъ въ медальонѣ или кругѣ просто изображенъ Иисусъ Христосъ, въ поясъ, кажется, благословляющій простертою десницею, что очевидно и выражаетъ библейскую мысль, что Богъ вдунулъ въ лице Адама дыханіе жизни. Замѣчательно, что изображенъ не Богъ-Отецъ, а Иисусъ Христосъ. Это объясняется съ одной стороны тѣмъ, что христіанское сознаніе еще противилось человѣкообразному представленію Бога, Котораго никто не видѣлъ и не можетъ видѣть, и что христіанское искусство поэтому не создало еще даже условной формы для Его представленія, которая появилась нѣсколько позже, или по крайней мѣрѣ еще не дерзало употреблять ее, замѣняя ее образомъ Иисуса Христа, который, какъ едиnorodный Сынъ, сый въ лонѣ Отца, одинъ видѣлъ Его и открылъ Его людямъ въ своемъ лицѣ. Съ другой стороны изображеніе Иисуса Христа при представленіи созданія Адама и Евы, безъ сомнѣнія, находится въ связи съ довольно распространеннымъ въ древней церкви мнѣніемъ, что Адамъ созданъ Иисусомъ Христомъ по тому образу, въ которомъ имѣлъ Онъ явиться на землѣ, въ силу чего Адамъ считался прообразомъ Иисуса Христа. Наконецъ, сопоставленіе Адама и Христа, какъ двухъ сыновъ человѣческихъ, было любимою темою еретиковъ, доводившихъ его до крайности, до отождествленія Христа съ Адамомъ. Очень можетъ быть поэтому, что художникъ хотѣлъ выразить, вопреки еретикамъ, православную мысль объ отношеніи между Адамомъ, какъ созданиемъ, и Иисусомъ Христомъ, какъ создателемъ. Дальше на разсматриваемомъ памятникѣ изображается созданіе Евы. Адамъ лежитъ въ положеніи спящаго; между тѣмъ десница Вышняго, исходящая изъ облаковъ, мановеніемъ своего всемогущества создаетъ изъ его же собственнаго существа помощницу ему: она стоитъ уже около него, какъ будто тайною силою выросшая изъ его существа, съ юнымъ, дѣтски-невиннымъ лицемъ, съ дѣтскою преданностью простирая обѣ свои руки къ благословляющей ее десницѣ Создателя ¹⁾. Последняя въ данномъ случаѣ занимаетъ

¹⁾ D'Agincourt, t. IV, pl. XII, 1.

мѣсто Иисуса Христа въ первомъ сюжетѣ. Десница Божія часто встрѣчается на древне-христіанскихъ памятникахъ. Это—самый древній способъ изображенія Бога-Отца, по наблюденію Мартиньи, исключительно господствовавшей на памятникахъ иконографіи первыхъ четырехъ вѣковъ христіанства. Мотивомъ такого символическаго представленія Бога Отца служило ветхозавѣтное понятіе о Богѣ, всецѣло сохранившееся и въ христіанствѣ. Богъ по существу своему невидимъ и непостижимъ: Онъ открывается людямъ людямъ только въ твореніи и въ дѣлахъ своихъ, а такъ какъ всякое дѣло по обыкновенному человѣческому представленію предполагаетъ участіе рукъ, то изображеніе руки естественно могло служить самымъ нагляднымъ и въ тоже время наиболее приличнымъ символомъ для напоминанія о всемогущемъ Творцѣ и Промыслителѣ вселенной, тѣмъ больше что ветхозавѣтное Свящ. Писаніе, изображая всемогущество Божіе, употребляетъ именно этотъ символическій образъ; такъ Псалмопѣвецъ называетъ небеса дѣломъ рукъ Божіихъ; и подъ этимъ же символомъ изображаетъ промышленіе Вездѣсущаго о человѣкѣ: „поселюсь ли на краю моря и тамъ рука Твоя наставитъ Меня и удержитъ Меня десница Твоя“. На основаніи подобныхъ образныхъ выраженій художникъ христіанскій, чтобы выразить въ данномъ случаѣ библейскую мысль, что Богъ взялъ ребро у Адама, естественно употребилъ образъ десницы Божіей. Почему онъ не употребилъ ея въ первомъ сюжетѣ, объясненіе этого мы уже отчасти сдѣлали; употребляя образъ Иисуса Христа въ первомъ случаѣ, онъ имѣлъ въ виду другую мысль. Но очевидно было бы ошибкою выводить изъ этого, что по выраженному въ разсматриваемомъ памятникѣ представленію созданіе Адама приписывается Иисусу Христу, а созданіе Евы Богу-Отцу. Помимо того, что все сотворено Богомъ-Отцемъ чрезъ Сына, безъ Него же ничто же бысть, еже бысть, и что въ созданіи первыхъ людей участвовали всѣ три лица Св. Троицы, самую десницу нѣкоторые отцы церкви считаютъ символомъ Сына Божія или Слова, Имже вся быша. Относитъ ли этотъ образъ къ Богу-Отцу или Словоу, во всякомъ случаѣ этотъ символъ всемогущества Божія былъ въ большомъ употребленіи въ первыхъ четырехъ вѣкахъ христіанства; онъ встрѣчается въ различныхъ изображеніяхъ на разныхъ произведеніяхъ древне-христіанскаго искусства: на живописныхъ

картинахъ, на мозаикахъ, въ барельефахъ на саркофагахъ и другихъ памятникахъ. Это показываетъ, что онъ наиболѣе соответствовалъ духу древне-христіанскаго вѣропредставленія, которому противно было всякое другое изображеніе невидимаго Бога, которое могло вести къ матеріальному представленію, такъ болше что были еретики, которые представляли Бога существомъ тѣлеснымъ. Очень можетъ быть, что при преимущественномъ употребленіи десницы въ качествѣ символа Бога-Отца нечужда была христіанскому художнику и полемическая тенденція.

На епископской кафедрѣ въ Равеннѣ VI вѣка, сдѣланной изъ слоновой кости и украшенной рельефами, рельефъ, вырѣзанный на спинѣ, представляетъ исторію созданія Евы уже съ болшею подробностью и драматичностью. Адамъ лежитъ на землѣ кверху спиною, съ вытянутыми впередъ руками, какъ будто нарочито для того, чтобы Богъ взялъ у него ребро для созданія ему жены. Впрочемъ самый актъ созданія изображенъ въ духѣ прежняго представленія. Ева какъ будто выросла изъ его существа, такъ тѣсно соединены тѣла ихъ, и съ дѣтски юнымъ, невиннымъ лицомъ стоитъ предъ своимъ Создателемъ; Господь Богъ въ видѣ ветхаго деиши благословляетъ ее, и Духъ Святыи въ видѣ голубя спускается на нее; два крылатыхъ ангела, кажется, держатъ одежды²⁾. Въ этомъ представленіи мы замѣчаемъ уже два новыхъ момента: это—участіе Духа Святаго въ созданіи Евы и присутствіе ангеловъ. Первое совершенно согласно съ духомъ пониманія библейскаго текста древнею церковію, т.-е. что въ созданіи первыхъ людей принимали участіе всѣ три лица Св. Троицы, на что указываетъ и предшествующее представленіе. Что же касается присутствія ангеловъ съ одеждами, оно основывается не на текстѣ, а на богословскомъ представленіи о служебномъ участіи ангеловъ въ судьбѣ человѣка съ минуты появленія его на свѣтъ; въ частности одежды, которыя держатъ ангелы, по нашему мнѣнію служатъ символомъ чистоты и невинности, охраняемыхъ по вѣрѣ церкви ангелами; другаго значенія онъ не могутъ имѣть, такъ какъ первые люди не нуждались въ одеждѣ.

Вышеписанными простыми представленіями созданія Адама и Евы не удовлетворилось послѣдующее искусство. Оно старалось

²⁾ Denkmäler der Kunst. Taf. III, fig. 4.

постигнуть и выразить образно самый таинственный процесс создания, если не Адама, такъ какъ это въ предѣлахъ всякаго представленія, то по крайней мѣрѣ Евы, что казалось болѣе возможнымъ. Подобное представленіе созданія Евы изъ ребра Адама, принятое Ажинкуромъ безъ достаточнаго основанія за видѣніе Іезекіиля, встрѣчается на одномъ саркофагѣ Ватинанскаго циментерія. Юный Адамъ лежитъ навзничъ на землѣ въ положеніи спящаго. Изъ лѣваго бока, какъ бы мановеніемъ божественнаго могущества образуясь изъ ребра является головной скелетъ—это первый моментъ органически-творческой дѣятельности. Потомъ, скелетъ этотъ продолжающимся дѣйствіемъ закона природы и силы божественной формируется и принимаетъ свой настоящій видъ, видъ головы, съ правильнымъ лицомъ, которая находится въ непосредственной связи съ первоначальнымъ скелетомъ ея и съ тѣломъ Адама, какъ бы выростая изъ него. Въѣсть и одновременно съ головою формировалось конечно и тѣло и путемъ этого таинственнаго процесса явилась женщина. Потому-то въ непосредственной связи съ этимъ представленіемъ акта творческаго находится представленіе, какъ Богъ приводитъ Еву къ ея мужу Адаму. Адамъ съ тѣми же чертами лица и формами тѣла, какъ у лежащей фигуры, стоитъ рядомъ съ Евою, черты лица которой тѣ же, что у головы. Ноги Евы соприкасаются какъ съ скелетомъ и головою, такъ и съ бокомъ лежащей фигуры, чѣмъ выражена какъ постепенность творческаго акта, такъ и одновременность органическаго процесса образованія всѣхъ частей. Господь Богъ въ видѣ юноши, въ античной одеждѣ, со свиткомъ въ лѣвой рукѣ, правою беретъ Еву за руку, представляя ее Адаму. За нимъ стоитъ юная фигура и внимательно смотритъ изъ-за плеча на новосозданную чету³⁾. По мѣрѣ того, какъ утрачивалась духовная чуткость пониманія божественныхъ вещей, свойственная древнему христіанству съ одной стороны; съ другой—по той мѣрѣ, какъ искусство христіанское перывало связь съ унаслѣдованными античными законами и формами художественнаго представленія, оно все больше и больше привязывалось къ буквѣ библейскаго текста и вмѣсто того, чтобы выражать духъ и смыслъ его, старалось иллюстрировать подробности его, облекая каждую

³⁾ D'Agincourt, t. IV, pl. VIII, 3.

отдѣльно въ соответственную художественную форму. Это особенно замѣтно въ миниатюрной живописи, которою украшали священные книги, особенно относительно—позднѣйшаго времени.

Миниатюры латинской Библии, хранящейся въ церкви св. Павла въ Римѣ, представляютъ цѣлый рядъ изображеній, иллюстрирующихъ исторію созданія первыхъ людей. Прежде всего Богъ создаетъ Адама. Адамъ лежитъ уже вполнѣ образованный; наклонившись надъ нимъ, Создатель какъ бы оканчиваетъ свое произведеніе, придерживая его правую рукою за плечо, а указательный перстъ лѣвой приложивъ къ лѣвому боку, какъ бы возбуждая органическую дѣятельность въ этомъ безжизненномъ еще организмѣ. Затѣмъ, Адамъ стоитъ уже предъ Создателемъ и послѣдній простираетъ къ нему указательный перстъ правой руки, вводя въ него бессмертную душу. Дальше, новосозданный житель рая ситъ подъ тѣнью дерева, склонивши свою голову на правую руку. Творецъ приступаетъ къ созданію ему помощницы, вынимая для этого у спящаго ребро крючкомъ, съ осторожностію хирурга. Потомъ, Ева лежитъ уже образованная изъ вынутаго у Адама ребра; окончившій свое произведеніе Творецъ наклонился къ ней и правую рукою какъ бы пробуждаетъ ее къ бытію, а лѣвою указываетъ на окружающій ее рай, который ожидаетъ ее. Въ слѣдъ за этимъ Онъ представляетъ пробужденную Еву Адаму: тотъ и другая выражаютъ удивленіе при видѣ другъ друга ⁴⁾).

Мозаика подъ портикомъ церкви св. Марка въ Венеціи, исполненная въ XI вѣкѣ, представляетъ созданіе Евы. Адамъ лежитъ у дерева, склонивши голову на правую руку, а лѣвую машинально опустивши и одну ногу заложивши на другую,—положеніе весьма естественное во время сна. Создатель съ крестомъ въ лѣвой рукѣ, завернутой въ плащъ, опустившись около него на одно колено, осторожно вынимаетъ ребро изъ бока спящаго. Въ основаніи этого представленія, какъ въ основаніи перваго, лежитъ очевидно богословская мысль, что и Творцемъ Евы, какъ и Адама, былъ Иисусъ Христосъ ⁵⁾).

Почти тоже представленіе созданія Евы повторяется на главномъ фасадѣ Моденскаго собора (романо-ломбардской архитектуры

⁴⁾ D'Agincourt, t. V, pl. XLI, 2.

⁵⁾ Ib. t. V, pl. XVIII, 4.

конца XI вѣка), работанномъ въ началѣ XII вѣка, исключая вышеуказанной богословской мысли. Адамъ лежитъ въ томъ же положеніи, какъ на предшествующемъ памятникѣ. Богъ, въ видѣ старца, съ длинными волосами и съ бородою, облеченный въ широкую мантию, мановеніемъ своего всемогущества создаетъ изъ ребра спящаго Еву, которая, какъ бы выростая изъ самаго существа Адама, стоитъ въ дѣтски-невинной позѣ предъ Создателемъ, который, держа ее за руку лѣвою рукою, правую съ двумя простертыми перстами простираетъ къ ея лицу, влагая въ нее душу *).

Такимъ образомъ, по древне-церковному вѣросознанію, насколько выразилось оно въ разсмотрѣнныхъ художественныхъ представленіяхъ, въ созданіи Адама и Евы принимали участіе всѣ три лица Св. Троицы. Отношеніе ихъ къ этому акту можетъ быть выражено такъ: Богъ-Отецъ чрезъ Сына наитіемъ Св. Духа создалъ первыхъ людей. Представленіе созданія Адама и Евы, такимъ образомъ выражая вѣру древней церкви, могло и должно было служить опроверженіемъ съ одной стороны языческихъ мѣтній, съ другой гностически-еретическихъ ученій, обличаемыхъ Иринеємъ и другими отцами церкви. Посредствомъ чувственныхъ представленій христіане хотѣли запечатлѣть и упрочить истину откровеннаго ученія, что созданіе человѣка было дѣломъ рукъ Божіихъ, а не дѣломъ природы, какъ думали языческіе философы, а тѣмъ меньше дѣломъ злаго принципа диміурга, какъ думали нѣкоторые еретики, и что слѣдовательно первый человѣкъ по природѣ своей вышелъ совершеннымъ изъ рукъ всесовершеннаго и всемогущаго Творца. Но съ другой стороны совершенство это было не безусловное: отъ свободной воли человѣка зависѣло сохранить его или нѣтъ. Возможность паденія не только не устранялась, хотя всемогущій Творецъ могъ устранить ее, но она предусматривалась Всевѣдущимъ, и Сынъ Божій, чрезъ котораго создавъ человѣка, въ предвѣчномъ совѣтѣ принялъ на себя возможную вину созданнаго Имъ, рѣшившись искупить ее крестною смертію. Эта послѣдняя мысль, безъ сомнѣнія, выражена въ изображеніи І. Христа при созданіи Евы съ крестомъ. Въ предвѣ-

*) Denkmäler der Kunst. Taf. XV, fig. 1. D'Agincourt, t. IV, pl. XXI, 6.

дѣній возможнаго уклоненія первыхъ людей съ пути добра, Богъ вѣрилъ ангеламъ охрану ихъ чистоты и невинности (ангелы съ одеждами). Что касается самаго процесса созданія, то древнѣйшіе памятники показываютъ только, что этотъ актъ—дѣло всемогущества Божія и въ частности, что Ева создана изъ существа Адама. Буквально ли понимался библейскій разсказъ о созданіи ея изъ ребра или въ смыслѣ единства ея природы съ Адамомъ—трудно сказать, хотя вѣроятно послѣднее. Буквальное же пониманіе замѣтно лишь въ миниатюрѣ латинской Библии; но независимо отъ того, что миниатюры этой Библии относительно поздняго времени, миниатюра по существу своему не можетъ быть выраженіемъ болѣе или менѣе общаго вѣропониманія, такъ что представленіе постепенности въ созданіи первыхъ людей въ миниатюрахъ не можетъ имѣть значенія въ религіозно-историческомъ отношеніи.

б) Долго ли богосозданные Адамъ и Ева наслаждались блаженствомъ въ раю,—осталось неизвѣстнымъ. За то Бытописаніе не оставляетъ въ неизвѣстности относительно роковаго событія, лишившаго ихъ первобытной чистоты и невинности, а съ тѣмъ вмѣстѣ и райскаго блаженства—разумѣемъ *грѣхопаденіе первыхъ людей*.

Событіе это по справедливости всегда привлекало вниманіе вѣрующіихъ: оно служитъ положительнымъ отвѣтомъ на вопросъ о первой причинѣ грѣха, бѣдствій и смерти,—вопросъ, всегда глубоко занимавшій человѣчество, который однако всегда оставался бы безъ отвѣта, еслибы названное событіе не проливалось на него свѣта. Въ этомъ роковомъ фактѣ и заключалось начало зла, разливашагося во весь міръ. Въ Адамѣ, какъ представителя челоуѣчества, всѣ согрѣшили, чрезъ него грѣхъ вошелъ въ міръ, и смерть стала царствовать безъисключительно надъ всѣми людьми—вотъ простая разгадка тайны, до которой однако въ теченіе тысячелѣтій не могла дойти, да и никогда не дошла бы „премудрость міра“. Но, если въ грѣхопаденіи первыхъ людей заключается источникъ зла и смерти, какъ неизбѣжнаго слѣдствія, то съ нимъ съ другой стороны непосредственно связано начало утѣшенія—обѣтованіе о имѣвшемъ послѣдовать, „по исполненіи временъ“, искупленіи отъ грѣха и смерти, возсозданіи падшаго Адама и возвращеніи его къ потерянному блажен-

ству, — обѣтованіе, которое исполнилось въ христіанствѣ. Вкусившаго по совѣту жены отъ дерева познанія добра и зла Адама искупилъ новый Адамъ, Христосъ, родившійся отъ Дѣвы и распятый на дрѣвѣ. Съ фактомъ грѣхопаденія такимъ образомъ соединяется начало грѣха и смерти и начало искупленія и жизни. Глубокій смыслъ этого событія вѣра первыхъ христіанъ старалась представить не въ отвлеченномъ только видѣ, но воспроизвести въ образахъ, дать ему монументальное выраженіе, напечатлѣть рѣзцомъ и красками.

Художественное представленіе этого событія встрѣчается на стѣнахъ катакомбъ, на саркофагахъ, на миниатюрахъ, украшающихъ рукописи священныхъ книгъ, и на другихъ памятникахъ древне-христіанскаго искусства.

Въ представленіяхъ грѣхопаденія первыхъ людей прежде всего съ психологическою вѣрностію выражается то непосредственное слѣдствіе, каковымъ сопровождалось оно, — именно сознаніе вины, стыдъ и раскаяніе, на которомъ основывалась и которымъ обуславливалась возможность искупленія.

Въ одной изъ капеллъ катакомбы свв. Марцеллина и Петра при Via Labicana, живописная стѣнная картина, относимая Ажинкурромъ къ IV или V вѣку, представляетъ Адама и Еву тотчасъ послѣ паденія. Между ними стоятъ дерево — древо познанія добра и зла, вокругъ котораго обвился змій; совершивъ свою предательную миссію, онъ уже спускается съ дерева. Адамъ и Ева, прежде не замѣчавшіе своей наготы, теперь почувствовали стыдъ, закрывая древесными листьями соблазнительные члены¹⁾. Въ глубокомъ раздумьи стоятъ они теперь. Голоса Божія они видимо еще не слышатъ, но внутренній голосъ подсказалъ имъ, что сладкія мечты обманули ихъ, что добро и зло они дѣйствительно узнали, какъ обѣщалъ змій, но это знаніе вмѣсто того, чтобы сдѣлать ихъ подобными Богу, лишило ихъ того душевнаго покоя и блаженства, каковымъ они наслаждались, и вмѣстѣ принесло лишь угрызеніе совѣсти. Жестъ правой руки

¹⁾ На лампѣ, цитуемой Ажинкурромъ, какъ произведеніе перваго вѣка христіанства (Terres cuites pl. XXIV. n. 2) Ева представлена выходя покровъ въ тотъ моментъ, когда она хочетъ лишиться покрова своей величественности, привная пледъ (Martigny, Dictionnaire p. 16).

Евы, обращенной къ Адаму, и мрачное выраженіе лица того и другой довольно ощутительно даютъ чувствовать это именно состояніе разочарованія и сожалѣнія. Ева какъ будто оправдывается предъ Адамомъ, указывая на своего обольстителя ⁸⁾).

Подобное же живописное изображеніе встрѣчается въ одной изъ пещеръ усыпальницы св. Климента и другихъ мучениковъ, между Via Appia и Ardeatina, передъ Римомъ. Картина представляетъ тотъ же самый моментъ послѣ паденія. Между Адамомъ и Евою—тоже древо познанія добра и зла, съ листьями, вокругъ котораго обвился змѣй, кажется тоже спускающійся уже. Адамъ и Ева наги, но уже опоясанные листьями, прикрываютъ обѣими руками соблазнительные члены: такъ сильно чувство стыда. Лицо и фигура Адама какъ бы живымъ укоромъ обращены къ Евѣ; послѣдняя стоитъ съ опущеннымъ взоромъ, какъ бы стыдясь взглянуть ему въ глаза; она кажется даже не оправдывается; одно горе выражается въ ея юномъ, изящномъ лицѣ ⁹⁾).

Впрочемъ столь естественная въ состояніи дѣтства попытка Адама и Евы извинить себя не могла быть забыта при представленіи грѣхопаденія, тѣмъ больше, что со времени его попытка эта повторяется, какъ природная слабость, чрезъ всю исторію религиозно-нравственной жизни человечества. Попытка Евы отмѣчена, какъ мы видѣли, на первомъ памятникѣ. Точно также, на одной живописной картинѣ, представляющей Адама и Еву послѣ вкушенія запрещеннаго плода, Адамъ представляетъ оправдывающимся предъ стоящимъ около него Ангеломъ, ссылаясь на Еву, соблазнившую его, — какъ объясняетъ Болдети ¹⁰⁾).

Но это не послужило къ его оправданію, потому что онъ глава жены, и если онъ не сумѣлъ удержать за собою дарованныхъ ему Богомъ правъ, то долженъ нести всѣ послѣдствія преступленія, на которыя обрекаетъ ихъ произнесенный Богомъ приговоръ. Этотъ моментъ выраженъ въ рельефѣ на саркофагѣ Юлія Басса, представляющемъ Адама и Еву послѣ изреченнаго имъ приговора. Они стоятъ около роковаго дерева, отвернув-

⁸⁾ D'Agincourt, *histoire de l'art par les monuments*. t. V. pl. IX. 1.

⁹⁾ *Denkmäler der Kunst*, Taf. III. Fig. 9.

¹⁰⁾ Munter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen* II. S. 48

шись другъ отъ друга; безутѣшное горе выражается въ изящныхъ лицахъ и нѣсколько наклоненныхъ фигурахъ. Около Адама стоитъ связанный снопъ—символъ земледѣлія, которымъ онъ долженъ будетъ заниматься, чтобъ снискивать себѣ пропитаніе; около Евы стоитъ ягненокъ, повернувъ къ ней свою голову—вѣроятно также символъ хозяйства, въ которомъ она должна искать утѣшенія, какъ объясняетъ Мюнтеръ, или символъ занятія пряжею для одѣянія себя и своего семейства, какъ объясняетъ Мартиньи. Змій, обвившійся вокругъ дерева, разинувъ свою пасть, какъ будто съ злорадствомъ смотритъ на нее ¹¹⁾).

На нѣкоторыхъ монументахъ сопоставлены состояніе первыхъ людей, предшествовавшее ихъ паденію и состояніе, какое ожидало ихъ въ силу изреченнаго приговора. Такъ, на фрагментахъ саркофага св. Амвросія въ Миланѣ Адамъ и Ева въ раю изображены стоящими между двумя деревьями, безъ сомнѣнія древомъ жизни и древомъ познанія добра и зла,—это состояніе блаженства въ раю; затѣмъ они сидятъ у дерева, по которому змій поднимается къ Евѣ и кажется обращается къ ней съ рѣчью, какъ думаетъ Мартиньи. Дальше изображены два дерева, съ одной стороны Адамъ копаетъ землю, а съ другой Ева вынимаетъ изъ ноги занову ¹²⁾).

Но осужденные на тяжкій трудъ и неразлучныя съ нимъ болязнь и страданія, Адамъ и Ева не обречены приговоромъ Божиимъ на окончательную погибель; имъ дана надежда на искупленіе. Эта мысль съ большею или меньшею ясностію выражалась при изображеніи паденія.

На одномъ саркофагѣ между Адамомъ и Евою стоитъ одѣтый юноша, который какъ будто утѣшаетъ ихъ и словамъ котораго они съ радостью внимаютъ; къ нему ласкается ягненокъ, къ которому онъ простираетъ лѣвую руку. Боттари видитъ въ юношѣ Бога, возвѣщающаго судъ прародителямъ. Мартиньи также фигуру юноши принимаетъ за Бога, произносящаго страшный приговоръ и въ изображеніи Бога юношею видитъ указаніе на Его вѣчную юность, одинъ изъ главныхъ атрибутовъ божества. Но кажется вѣроятнѣе объясненіе Мюнтера, что это—ангелъ,

¹¹⁾ Denkmäler der Kunst. Taf. III. Fig. 8. Martigny, Dictionnaire p. 16.

¹²⁾ Martigny, Dictionnaire p. 17.

изгоняющій ихъ изъ рая и вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшающій надеждою на искупленіе, а агнецъ—символъ Агнца Божія, имѣвшаго по предопредѣленію Божию взять на себя грѣхи міра ¹³).

Еще яснѣе представлено обѣтованіе объ Искупителѣ на древнемъ перстневомъ камнѣ. Змій—искуситель изображенъ съ роковымъ яблокомъ во рту. Адамъ и Ева стоятъ на колѣнахъ, въ состояніи глубокаго раскаянія и уничтоженія предъ мужемъ, который низко наклоняется къ нимъ. Думаютъ, что это—олицетворенное Слово Божіе, простирающее руку прародителямъ, чтобы поднять ихъ. Вѣроятность этого объясненія подтверждается тѣмъ, что кромѣ многихъ символовъ, сопровождающихъ эту сцену и выражающихъ надежду искупленія (какъ якорь, ковчегъ Ноевъ съ голубемъ), означенный мужъ опирается ногами на рыбу—символъ Слова Божія, имѣвшаго облечься въ человѣческую природу и спуститься въ бездну грѣховнаго міра ¹⁴).

Исполненіе обѣтованія объ искупленіи падшихъ прародителей въ Иисусѣ Христѣ представлено на бронзовомъ медальонѣ у Buonarrotti: на немъ изображены Адамъ и Ева, вкушающіе отъ запрещеннаго плода, а внизу добрый пастырь, несущій на плечахъ заблудшую овцу ¹⁵).

Вкушеніе запрещеннаго плода имѣло растлѣвающее дѣйствіе на природу первыхъ людей, произвело извращеніе нравственныхъ понятій и стремленій и какъ въ сѣмени, заключало въ себѣ начало всѣхъ видовъ и формъ грѣховности. Такимъ роковымъ по своимъ нравственнымъ послѣдствіямъ фактомъ являлось паденіе первыхъ людей всегда въ церковномъ сознаніи,—что естественно не могло не сказаться такъ или иначе и на художественныхъ представленіяхъ его. И дѣйствительно, на одномъ стеклѣ въ собраніи Буонаротти, представляющемъ названное событіе, художникъ украсилъ шею Евы богатымъ ожерельемъ съ привѣщаннымъ къ нему шарикомъ,—украшеніемъ, какое употребляли въ древности, по замѣчанію Мартиньи, юноши и женщины,—а руки ея браслетами. Можетъ-быть это просто волю-

¹³) Aringhi, Roma Subterranea t. 1. p. 351. Münter, Sindbilder und Kunstvorst. H. II. S. 45. Martigny, Dictionnaire p. 16.

¹⁴) Martigny, Dictionnaire p. 17.

¹⁵) По Buonarrotti tav. 1. fig. 1. Martigny, p. 15.

ность, свойственная художникамъ, какъ и поэтамъ; но можетъ быть также, и это кажется вѣроятнѣе, что художникъ хотѣлъ выразить этимъ нравственную мысль, именно показать, что суетность, свойственная особенно женскому полу, въ первородномъ грѣхѣ имѣетъ свое начало. Это тѣмъ вѣроятнѣе, что означенныя украшенія трактовались древними отцами церкви, какъ оскорбленіе для Бога. А нѣкоторые раввины іудейскіе прямо утверждали, что Ева послѣ своего паденія употребляла не только необходимыя одежды, но и всякаго рода суетныя украшенія. Но болѣе важную особенность разсматриваемаго памятника составляетъ то, что дерево изображено на немъ съ семью плодами,—въ чемъ быть-можетъ заключается намекъ на семь смертныхъ грѣховъ, порожденныхъ грѣхопадениемъ ¹⁶⁾.

Кстати о деревѣ познанія добра и зла. Относительно природы этого злополучнаго дерева много было разсужденій, но вопросъ остается открытымъ. Памятники, на которыхъ оно изображено, мало проливаютъ свѣта на смыслъ традицій первыхъ вѣковъ христіанства на этотъ счетъ. Отцы церкви кажется понимали дерево въ символическомъ смыслѣ. По объясненію св. Амвросія дерево познанія добра и зла представляетъ божественный законъ; когда мы не повинемся этому закону, мы уподобляемся Адаму и Евѣ, т.-е. лишаемся благодати и дѣлаемся безобразными, какъ въ своихъ собственныхъ глазахъ, такъ и въ очахъ Божіихъ ¹⁷⁾. Эта мысль, нужно полагать, имѣлась въ виду, когда на нѣкоторыхъ саркофагахъ дерево, у котораго стоитъ Ева, представляетъ просто сухой стволъ безъ вѣтвей, листьевъ и плодовъ ¹⁸⁾, и когда рядомъ съ представленіемъ паденія изображается Моисей, получающій сиринжалъ закона ¹⁹⁾. У нѣкоторыхъ впрочемъ съ символическимъ пониманіемъ соединилось представленіе о деревѣ, какъ простой смоковницѣ. Поэтъ Пруденцій говоритъ, что Ева сначала была чиста, какъ голубь, но сдѣлалась черною, послушавшись совѣта змія и склонивъ къ тому же Адама, и что змій далъ имъ листья

¹⁶⁾ Martigny, Diction. p. 17.

¹⁷⁾ De paradiso c. XIII.

¹⁸⁾ Aringhi, t. I, p. 151.

¹⁹⁾ Ibid. t. II, p. 61.

смоковницы, чтобы прикрыть наготу. Это мнѣніе не было единственнымъ. На одномъ памятникѣ у Перре дерево представляетъ смоковницу съ однимъ плодомъ ²⁰⁾.

Миниатюры манускрипта книги Бытія воспроизводятъ событіе грѣхопаденія въ полнотѣ и порядкѣ библейскаго разсказа. Представленія эти правда имѣютъ характеръ художественной иллюстраціи свящ. текста и мало представляютъ символически-богословскаго элемента. Тѣмъ не меньше миниатюры эти имѣютъ неоспоримый интересъ, помимо своей древности, по способу драматическаго представленія означеннаго событія, а также потому, что онѣ дополняютъ вышеописанныя представленія.

На одной миниатюрѣ Адамъ и Ева представлены въ тотъ моментъ, когда они еще колеблются въ своемъ намѣреніи вкусить запрещеннаго плода. Деревья съ плодами представляютъ рай. Адамъ и Ева стоятъ подъ ихъ вѣтвями; плоды заповѣднаго дерева привлекаютъ ихъ взоры, возбуждая преступное желаніе. Недостаетъ только змія, присутствіе котораго предполагается. Впрочемъ, отсутствіе змія быть-можетъ указываетъ на аллегорическое пониманіе библейскаго текста въ данномъ случаѣ, которое имѣло преобладающее значеніе въ александрійской богословской школѣ и легко могло вліять на художника-миниатюриста. По объясненію Тертуліана напримѣръ змій, есть символъ сладострастія. Движимая похотью Ева подноситъ яблоко ко рту лѣвою рукою, а правою подаетъ другое яблоко Адаму. Последній дѣлаетъ нерѣшительный шагъ и робко протягиваетъ руку къ запрещенному плоду, видимо неохотно исполняя притворное желаніе жены соблазнительницы... Чувство стыда обличило ихъ, заставивъ прикрыть листьями наготу свою; являющаяся въ облакахъ десница Вышняго, на равенство съ которыми они дерзнули посягнуть, символизируетъ страшный голосъ, услышавъ который они бѣгутъ отъ страха; ихъ особенныя фигуры, съ опущенными лицами, выражаютъ одинъ страхъ, безотчетный дѣтскій страхъ, когда дитя, не зная что дѣлать, бѣжить вуда попало. Вотъ они скрылись въ деревьяхъ. Но отеческій голосъ, полный укора и состраданія, зоветъ ихъ, и они,

²⁰⁾ Perret, Catacombes. t. II. pl. XXII. Martigny, Diction. p. 17. t. V. pl. XIX. 4.

показывая свои головы изъ-за деревьевъ, какъ будто объясняютъ причину своего бѣгства ²¹⁾).

На другой миниатюрѣ того же манускрипта Богъ, представленный также подъ образомъ десницы, проглатываетъ змія, который какъ бы ощущая силу проглатія свертывается кольцомъ на деревѣ и удаляется съ него. Адамъ и Ева, одѣтые уже въ короткую одежду, стоятъ рядомъ, склонивъ свои головы, отягченныя горемъ; какъ бы изнемогая подъ тяжестью душевной печали, Ева хватается рукою за стоящее около нея дерево. На другой сторонѣ миниатюры юноша (вѣроятно ангелъ, хотя безъ крыльевъ) осторожно и какъ будто сочувствуя ихъ горю, ведетъ Адама и Еву изъ рая. Не охотно расстаются они съ блаженнымъ жилищемъ. Ева, сложивъ руки на груди, идетъ съ поникшею головою; Адамъ склонилъ голову на бокъ, подпирая ее одною рукою, которую поддерживаетъ другая: обычное, наивное выраженіе горя. Входъ въ рай уже закрытъ для нихъ, потому что позади ихъ стоитъ ангелъ, вооруженный огненнымъ мечемъ въ видѣ колеса, которымъ защищаются врата рая ²²⁾).

Съ нѣкоторыми разностями въ подробностяхъ и дополненіями, нелишенными интереса, воспроизводится исторія паденія въ миниатюрахъ латинской Библии церкви св. Павла въ Римѣ. Адамъ и Ева стоятъ у дерева, вокругъ ствола котораго обвившійся змѣй уже внушилъ имъ горделивыя мечты. Ева уже вкусила запрещеннаго плода и подала мужу, и почувствовавъ наготу свою, они прикрыли ее листьями; въ то же время Богъ является позади Евы, и простирая къ змѣю Свою карающую десницу, произноситъ грозный приговоръ. Вслѣдъ за этимъ приговоръ приводится въ исполненіе. Ангелъ, замахнувшись мечемъ, гонитъ преступниковъ изъ рая. Ева, приложивши лѣвую руку къ щецѣ, кажется съ плачемъ бѣжить изъ рая; Адамъ сохраняетъ больше твердости. Здѣсь мы замѣчаемъ уже начало той реалистической манеры изображенія, какая является преобладающею въ послѣдующихъ представленіяхъ этого событія въ западномъ искусствѣ и которая чужда была искусству древнѣйшему. Наконецъ, послѣдующая миниатюра представляетъ то состояніе первыхъ

²¹⁾ D'Agincourt, Histoire.

²²⁾ D' Agincourt, t. V, pl. XIX, 5.

людей. которое было послѣдствіемъ преступленія божественной заповѣди. Въ шалашѣ или подъ навѣсомъ, устроеннымъ изъ древесныхъ вѣтвей, Адамъ, одѣтый въ сплетенную изъ вѣтвей и листьевъ одежду, едва прикрывающую наготу, работаетъ, въ правой рукѣ держа нѣчто въ родѣ каната, а правою дѣлаетъ жести, выражающій кажется жалобу на трудность работы и укоръ, обращенный къ Евѣ; а послѣдняя въ такомъ же жалкомъ одѣяніи, какъ и онъ, сидитъ у столба своей хижины, держа на рукахъ дитя, съ задумчивымъ печальнымъ лицомъ, обращеннымъ къ труженнику-мужу ²³⁾).

На бронзовыхъ воротахъ Гильдесгейскаго собора, сдѣланныхъ въ 1005 году, исторія Адама и Евы, какъ на древнихъ саркофагахъ, находится въ риетическомъ сопоставленіи съ исторіею І. Христа: на лѣвомъ крылѣ—событія изъ исторіи Адама и Евы, на правомъ—событія изъ жизни І. Христа. Рельефъ, представляющій грѣхопаденіе, не представляетъ ничего особеннаго; но въ рельефѣ, представляющемъ изгнаніе прародителей изъ рая, замѣчается продолженіе указанной реалистической манеры изображенія: ангелъ, какъ и въ миниатюрѣ Библии, замахнувшись мечемъ, гонитъ Адама и Еву. Ева съ дѣтски-наивнымъ плачемъ озирается назадъ, приложивши къ лицу правую руку ²⁴⁾).

Вообще чѣмъ дальше, тѣмъ больше при изображеніи этого событія въ западномъ искусствѣ преобладаетъ формальная сторона и усложненіе подробностей, а древній символически-богословскій, дидактическій элементъ отодвигается на задній планъ.

Художественное представленіе грѣхопаденія первыхъ людей по намѣренію древней церкви должно было служить монументальнымъ выраженіемъ и свидѣтельствомъ ея ученія, что начало грѣха не въ природѣ человѣка, какъ произведенія злаго принципа, какъ учили еретики, а въ неправильномъ употребленіи богосозданнымъ человѣкомъ дарованной ему свободы, въ уклоненіи воли человѣка отъ воли Божіей, въ нарушеніи божественнаго закона, слѣдствіемъ чего было растлѣніе природы, а съ тѣмъ вмѣстѣ лишеніе райскаго блаженства. Съ другой стороны представленіе грѣхопаденія, какъ и представленіе созданія первыхъ людей, было

²³⁾ Ib. t. V, pl. XLI, 2.

²⁴⁾ Denkmäler der Kunst. Taf. XIV, Fig. 10.

эстетическимъ опроверженіемъ нѣкоторыхъ еретиковъ, слишкомъ унижавшихъ Адама и Еву и представлявшихъ паденіе ихъ до такой степени глубокимъ, что оно исключало всякую возможность спасенія, а послѣдствія его до того губительными для потомства, что со стороны послѣдняго Адамъ и Ева ничего кромѣ презрѣнія не заслуживаютъ. Вопреки этому ученію, представителемъ котораго между прочимъ былъ Татіанъ, церковь въ лицѣ художниковъ, безъ сомнѣнія руководившихся ея мудрыми указаніями, рѣзцомъ и кистью хотѣла напечатлѣть предъ взорами вѣрующихъ и передать отдаленнымъ вѣкамъ свою вѣру и свое ученіе, что какъ ни глубоко было паденіе, раскаявшійся Адамъ однако спасенъ по вѣрѣ въ обѣтованнаго ему Искупителя, который подобно пастырю возвратилъ заблудшую овцу Отцу Своему и что слѣдовательно его можно вспоминать съ благоговѣніемъ, а не съ отвращеніемъ. Это намѣреніе древней церкви противопоставить ложнымъ мнѣніямъ еретиковъ отравленную истину въ образахъ тѣмъ болѣе вѣроятно, что встрѣчается нѣсколько стеколъ, украшенныхъ живописными изображеніями Адама и Евы, которыя исполнены во время Татіана, какъ думаетъ Мартини. Въ слѣдующихъ вѣкахъ оставались вѣрны этой практикѣ и держались аналогичныхъ мотивовъ.

Повидимому ничего не можетъ быть проще и естественнѣе послѣ этого, какъ происхожденіе и частое употребленіе представленія грѣхопаденія въ древне-христіанскомъ искусствѣ объяснять прямо и непосредственно изъ библейскаго разсказа объ этомъ событіи, которому искусство старалось дать монументальное выраженіе въ томъ видѣ и смыслѣ, какъ отражалось оно въ древне-церковномъ вѣросознаніи. Между тѣмъ такое объясненіе представлялось нѣкоторымъ западнымъ ученымъ слишкомъ простымъ и недостаточнымъ по крайней мѣрѣ по отношенію къ формальной или художественной сторонѣ представленія. Поэтому стали искать, не встрѣчается ли чего-нибудь подобнаго у древнихъ народовъ, и съ этою цѣлю одни обратились къ древностямъ восточныхъ народовъ, другіе къ классическимъ древностямъ. Прежде всего обращено было вниманіе на Египетъ—эту страну іероглифовъ. Между развалинами Мемноніума въ Фивахъ найдена археологомъ Норденомъ доска съ изображеніемъ, съ которымъ нашли возможнымъ поставить въ связь библейское событіе. На

доска изображена женщина, сидящая на кубическомъ столѣ, которая правою рукою указываетъ на сикоморовое дерево, стоящее между нею и мужскою фигурою, которая въ свою очередь протягиваетъ указательный палецъ правой руки къ утвержденной на вѣтвяхъ дерева дощечкѣ съ іероглифами; позади женщины стоитъ мужская фигура, которая кажется смотритъ на эту сцену²⁵⁾. Полагаютъ, что Моисей, наставленный во всякой египетской мудрости (Дѣян. VII, 22), не цѣняя иблага образа, представляющаго быть-можетъ Озириса, Изиду и Горуса, едвали изъ этихъ трехъ лицъ Адама и Еву и Иегову. Но Мюнтеръ справедливо замѣчаетъ, что въ этомъ изображеніи кромѣ дерева ничего не даетъ повода разумѣть іероглифическое представленіе паденія. Тутъ дѣло не въ снятіи и внушеніи плода съ дерева, а въ іероглифическомъ письмѣ, которое мужчина какъ будто хочетъ прочесть, а женщина кажется предостерегаетъ его объ опасности, могущей отъ этого произойти. Каковъ бы ни былъ впрочемъ смыслъ этого іероглифа, трудно допустить, чтобы Моисей перетолковалъ его и создалъ изъ него исторію паденія; а еще труднѣе кажется допустить, чтобы этотъ безобразный іероглифъ могъ послужить для христіанскаго художника образцомъ или даже мотивомъ къ представленію исторіи грѣхопаденія. Мюнтеръ скорѣе готовъ допустить связь этого представленія съ іероглифомъ индійскимъ, представляющимъ мужчину и женщину стоящими около дерева и разговаривающими между собою; мужчина совершенно одѣтый; женщина одѣтая отъ плечъ, какъ будто извиняется; у ея ногъ сидитъ нагое дитя. Дитя по его мнѣнію можетъ указывать на настоящую причину паденія прародителей, согласно выраженіямъ Филона и нѣкоторыхъ отцевъ церкви. Но это одно предположеніе, на которомъ онъ и не настаиваетъ.

Болѣе естественнымъ представляется сближеніе художественнаго представленія исторіи паденія съ мнѣологическими представленіями античнаго искусства, но и то не относительно содержания, а относительно формы. По мнѣнію ученаго Пипера напр. къ представленію грѣхопаденія могли дать поводъ многія событія изъ исторіи героевъ, въ которыхъ змѣй является въ качествѣ стража сокровища или святыни. Къ числу такихъ событій

²⁵⁾ Münter, Sinnb. und Kunstvorst. H. II. S. 47.

принадлежит прежде всего одно из дѣяній Геркулеса, похищеніе гесперидскихъ яблоновъ, которое часто представлялось въ рельефахъ греческихъ храмовъ, на монетахъ, геммахъ и вазахъ. Иногда это событіе обозначалось только посредствомъ яблона, которое Геркулесъ держитъ въ рукѣ, а иногда изображалось только дерево съ змѣемъ и Гесперидами. Большею же частію представляется цѣлое событіе, какъ Геркулесъ похищаетъ съ дерева яблоно или принимаетъ его отъ одной изъ Гесперидъ. Змѣй изображается какъ обыкновенный змѣй (лишь изрѣдка съ двумя и тремя головами). Обыкновенно онъ является обвившимся вокругъ ствола дерева. Иногда представляется онъ надъ головою Геркулеса свернувшимся на деревѣ; иногда обвивается вокругъ дерева снизу вверхъ, какъ обыкновенно представляется онъ и на христіанскихъ памятникахъ. На мѣдной медали Антонія Пія событіе это изображено такъ: въ срединѣ дерево съ яблонами, около ствола котораго обвился змѣй, слѣва Гесперида, изъ конхъ двѣ уходятъ отъ него, а третья съ удивленіемъ смотритъ на это явленіе; на другой сторонѣ стоитъ Геркулесъ, нагой съ львиною шкурою въ лѣвой рукѣ и палкою подъ мышкой, а правая рука простерта къ плодамъ дерева. Интересна также мраморная таблица въ Беневентѣ: на правомъ колѣ ея дерево съ змѣемъ; подъ деревомъ лежитъ спящая одна изъ гесперидъ; около нея стоитъ Геркулесъ съ кожею на плечахъ, держа въ лѣвой рукѣ палку, а правою срывая одно изъ яблокъ. Вверху надпись: Ἡρακλῆς σιτηρὶ Π. Ἰούβιος Ἰανουάριος Αὐτοῦτος (αλῆς) ἀνεθήκεν²⁶⁾. Ученый de Vita замѣчаетъ относительно этого рельефа, что при видѣ его каждому приходитъ на мысль преступленіе Адама и Евы. Онъ предполагаетъ поэтому, что это было первоначально христіанское произведеніе, представлявшее грѣхопаденіе, которому Юній Іаннуарій далъ другое толкованіе и воспользовался имъ для посвященія Геркулесу, или скорѣе Іаннуарій этотъ, когда нашелъ распространеннымъ у христіанъ представленіе грѣхопаденія, вообразилъ, что это ничто иное, какъ мнѣ похищенія, и избралъ его сюжетомъ для своего произведенія²⁷⁾. Но это одни слова, потому что серьезно никому не можетъ придти въ

²⁶⁾ Piper, Mythol. und Symbolik. B. 1. Abth. 1. S. 67—69.

²⁷⁾ De Vita Thes. antiq. Benevent. p. 72.

голову принять за грѣхопаденіе описанную сцену мраморнаго рельефа, даже безъ надписи: Геркулеса нельзя не признать по пальцѣ и шкурѣ, не говоря уже о томъ, что Ева не спала подъ деревомъ, когда Адамъ срываетъ яблоко, но она первая дала отъ плода мужу и онъ ѣлъ (Быт. 3, 6), какъ обыкновенно и представляется на христіанскихъ памятникахъ.

Еще болѣе ложно мнѣніе, что въ мѣстѣ о похищеніи Геркулесомъ гесперидскихъ яблоковъ скрывается исторія Адама и Евы. Между тѣмъ и другою рѣшительная противоположность. По библейскому разсказу змій склонилъ Еву вкусить запрещеннаго плода, а въ мѣстѣ драконъ сторожить яблоки отъ похищенія, такъ что Геркулесъ долженъ былъ умертвить его, чтобы похитить ихъ. Затѣмъ въ то время какъ преступленіе Адама сопровождается наказаніемъ не только для него, но и для потомства, похищеніе яблоковъ Геркулесомъ считается за благодѣніе и описанная мраморная таблица съ изображеніемъ этого дѣянія посвящается ему, какъ благодѣтелю (σωτήρ). Слѣдовательно въ этомъ художественномъ представленіи ни въ какомъ случаѣ нельзя видѣть первообразъ для древне-христіанскаго представленія грѣхопаденія въ матеріальномъ отношеніи или въ отношеніи содержания; развѣ только въ формальномъ отношеніи могъ имѣть значеніе частный мотивъ—именно дерево съ запрещеннымъ плодомъ и обвившійся вокругъ него змій.

Впрочемъ несомнѣнно, что преданіе о грѣхопаденіи первыхъ людей сохранилось у древнихъ народовъ и служило даже сюжетомъ художественнаго представленія, какъ показало новѣйшее открытіе въ развалинахъ Сарданапалова дворца въ Ниневіи. Какъ извѣстно, тамъ открыта цѣлая бібліотека, состоящая изъ квадратныхъ кирпичныхъ кѣтокъ, покрытыхъ клинообразнымъ письмомъ и представляющихъ фрагменты записанныхъ вавилоно-ассирійскихъ преданій о мірозданіи, о первобытномъ состояніи людей и ихъ грѣхопаденіи, о всемірномъ потопѣ, о столпотвореніи вавилонскомъ и Нимродѣ. Преданія эти, впервые записанныя около 2000 лѣтъ до Р. Хр., въ общемъ и даже нѣкоторыхъ подробностяхъ оказываются согласными съ библейскимъ разсказомъ объ этихъ до-историческихъ событіяхъ. И рядомъ съ этими преданіями найдены барельефы, служащіе иллюстраціями къ нимъ. Одинъ изъ этихъ барельефовъ представляетъ грѣхопаденіе: по-

срединѣ дерево съ грушевидными плодами, по обѣимъ сторонамъ его двѣ человѣческія фигуры, мужская и женская, протягивающія руки къ плодамъ дерева; позади женской фигуры поднимается змѣй ²⁶).

2) Послѣ исторіи Адама и Евы, ихъ созданія, паденія и злополучной участи, съ неменьшимъ вниманіемъ и участіемъ христіанская мысль останавливалась на трагической судьбѣ ихъ *ближайшихъ потомковъ*, судьбѣ, которая являлась неизбѣжнымъ слѣдствіемъ грѣхопаденія и въ которой впервые сказалась глубокая порча природы человѣческой, происшедшая съ нарушеніемъ божественной заповѣди и въ тоже время страшнымъ образомъ оправдался божественный приговоръ: разумѣемъ *жертву Каина и Авеля и братоубійство*. Грѣхъ и смерть въ страшномъ видѣ предстали взорамъ прародителей въ этомъ противоестественномъ фактѣ, являшемъ собою прообразъ той борьбы добра и зла, которая въ самыхъ разнообразныхъ формахъ проходитъ чрезъ всю послѣдующую исторію человечества. Представителемъ добра является Абель, представителемъ зла Каинъ. Зло одержало побѣду надъ добромъ. Эта борьба добра съ зломъ, въ лицѣ двухъ братьевъ Каина и Авеля, мотивъ этой борьбы и трагическій исходъ ея—все это уже само по себѣ представляетъ высокохудожественный интересъ. Но въ глазахъ древнихъ христіанъ событіе это имѣло несравненно болѣе высокой, религіозно-исторической интересъ. Побѣда зла надъ добромъ—лишь временная и притомъ физическая и кажущаяся; дѣйствительная же духовная побѣда на сторонѣ Авеля, въ свѣтломъ образѣ котораго просвѣчивалъ образъ Того, Кто имѣлъ совершить побѣду надъ самымъ виновникомъ зла, стереть главу змія и потерпѣвши смерть, доставить людямъ жизнь и безсмертіе. Не удивительно поэтому, если въ раннія времена христіанства исторія первыхъ двухъ братьевъ нашла монументальное выраженіе, отчасти въ непосредственной связи съ исторіею прародителей, отчасти независимо отъ нея. Памятниковъ правда сохранилось немного, но за

²⁶) Въ аудиторіи морскаго музея, гдѣ профессоръ Аванасьевъ читалъ публичную лекцію объ этихъ открытіяхъ, выставлена была копія съ этого въ вѣншей степени замѣчательнаго барельефа. Въ настоящее время барельефъ этотъ находится въ Британскомъ музее. Газ. „Современность“ 1880, № 231.

то сохранившіеся памятники принадлежатъ къ древнѣйшимъ и лучшимъ произведеніямъ христіанскаго искусства.

а) Извѣстны четыре памятника, представляющіе *жертву Каина и Авеля*: это три рельефа, украшавшіе древніе саркофаги, изъ коихъ два найдены въ катакомбахъ и одинъ въ городѣ Арль и мозаика.

Одинъ изъ рельефовъ принадлежитъ саркофагу, найденному въ цеметеріи Люцины (Coemeterio Lucinae)²⁰⁾. Археологъ Мюнтеръ относитъ его къ раннимъ временамъ христіанства, хотя не опредѣляетъ съ точностію времени его происхожденія. Рельефъ представляетъ разсматриваемое событіе въ такомъ видѣ. Каинъ полуобнаженный²⁰⁾, какъ земледѣлецъ подноситъ сидящему на камнѣ величественному мужу виноградный гроздь; позади Авель, одѣтый въ тунику, съ смиреннымъ видомъ приноситъ на рукахъ ягненка. Сидящій на камнѣ мужъ съ величественнымъ видомъ и кажется съ строгимъ выраженіемъ въ лицѣ и во взорѣ движеніемъ правой руки указываетъ на жертву Каина. Позади ея стоятъ двѣ фигуры; третья фигура обращена лицомъ къ сценѣ, представляющей изгнаніе ангеломъ Адама и Евы изъ рая²¹⁾.

Сидящій величественный мужъ, по объясненію Мюнтера, съ которымъ согласно и объясненіе Мартиньи, представляетъ Бога, который не простираетъ правую руку къ жертвѣ Каина, какъ кажется Мартиньи, а отвергаетъ ее, согласно съ библейскимъ рассказомъ, сопровождая свой приговоръ кроткимъ, но выразительнымъ жестомъ. Двѣ другія фигуры, по объясненію Мюнтера, два ангела сопровождающіе Бога, которыхъ художникъ изобразилъ въ данномъ случаѣ примѣнительно къ богоявленію, бывшему Аврааму, а по объясненію Мартиньи, это Адамъ и Ева. Но спрашивается, кто третья фигура? Мюнтеръ разумѣетъ Адама, замѣчая притомъ, что христіанскій художникъ, представляя Адама юношей, не обращалъ вниманія на различіе возраста, тѣмъ больше, что Адамъ находился въ цвѣтущемъ возрастѣ еще

²⁰⁾ Снимки съ него находятся у Воэіо, Боттаря, Арвики и у Мюнтера.

²⁰⁾ Занимавшіеся земледѣліемъ въ древности носили одежду, едва прикрывавшую нижнюю половину тѣла, для легкости и удобства: видна ага, говоритъ Виргилій въ своихъ Георгикахъ. Мартиньи, *Diction.* p. 2.

²¹⁾ Münter, *Sinnb. u. Vorstel.* Taf. VIII, Fig. 83.

и тогда, какъ совершилось братоубійство. По Мартиньи это также Адамъ. Но зачѣмъ нужно было представлять Адама и Еву въ первомъ случаѣ и въ последнемъ Адама, когда тутъ же рядомъ представлено изгнаніе Адама и Евы? Находя болѣе правдоподобнымъ объясненіе Мюнтера относительно двухъ первыхъ фигуръ, мы не можемъ согласиться съ нимъ и съ Мартиньи относительно третьей фигуры. Эта послѣдняя скорѣе относится къ исторіи паденія и какъ въ самостоятельной картинѣ представляетъ Бога, приговоръ котораго исполняетъ ангелъ ²³⁾.

Другой рельефъ, представляющій тотъ же сюжетъ, составляетъ украшеніе саркофага, найденнаго въ цеметеріѣ св. Агнесы и назаннаго со многими другими археологомъ Ариини. Копія съ рельефа заимствована у него Ажингуромъ. Тотъ и другой не опредѣляютъ съ точностію времени происхожденія саркофага, но послѣдній помѣщаетъ рельефъ его между древнѣйшими памятниками. Представленіе разсматриваемаго сюжета почти то же, что на первомъ рельефѣ, съ нѣкоторою разницею впрочемъ какъ въ членѣ фигуръ, такъ и въ стилѣ рельефа. Богъ въ видѣ цвѣтущаго мужа, напоминающаго сидящаго на тронѣ Юпитера, возсѣдаетъ на сѣдалищѣ, наполовину прикрытомъ, ноги Его покоятся на подножій (*suppedaneum*—аттрибутъ величія въ древнія времена). Предъ Нимъ стоятъ братья Каинъ и Авель: первый съ обнаженнымъ правымъ плечемъ, въ свободной позѣ, съ смѣльнымъ выраженіемъ лица вѣдаетъ связанный сноузъ; другой, одѣтый въ тунику, переносимую два раза, въ смиренной позѣ, съ робкимъ выраженіемъ, держитъ на рукахъ агнениа. Рядомъ съ Каиномъ стоитъ мужская фигура. Богъ какъ будто принимаетъ сноузъ изъ рукъ Каина, тогда какъ на первомъ памятникѣ онъ отвергаетъ его жертву. Небрежность ли это или ошибка художника, или же послѣдній хотѣлъ выразить мысль, что Богъ готовъ былъ принять жертву Каина и если отвергаетъ ее, то дѣлаетъ это неохотно, какъ бы медлитъ своимъ приговоромъ, ожидая перемены настроенія съ его стороны. Предполагать столь грубую ошибку въ христіанскомъ скульпторѣ едва ли можно; скорѣе нужно предполагать, что это сдѣлано съ вышеуказаннымъ намѣреніемъ или же допустить, что рисунокъ не совѣсемъ

²³⁾ Arianghi, t. I, p. 254.

точень. Что касается стоящаго рядомъ съ Банномъ мужа, то это вѣроятно Адамъ, присутствующій при жертвоприношеніи дѣтей своихъ. Стиль этого рельефа не такъ смѣлъ и свободенъ въ отношеніи главной фигуры, какъ стиль перваго: тамъ Богъ является съ величественными чертами, съ поражающимъ взглядомъ судьи, здѣсь напротивъ онъ представленъ въ видѣ отца, снисходительнаго и милостиваго въ своемъ великодушномъ приговорѣ ³³⁾.

Тотъ же сюжетъ воспроизводится на одномъ саркофагѣ въ Арлѣ, но относительно рельефа этого саркофага мы знаемъ только, что Богъ изображенъ одѣтымъ въ тунику и палліумъ, накинутый на манеръ греческихъ философовъ ³⁴⁾.

Мозаика церкви Сан' Витале въ Равеннѣ отличается оригинальнымъ пониманіемъ и представленіемъ этого событія, основаннымъ не на библейскомъ разсказѣ, а на церковномъ толкованіи библейскаго событія. Мозаика представляетъ по одну сторону жертвенника Авеля, воздѣвляющаго руки къ небу, съ другой—Мелхиседека, приносящаго жертву, состоящую изъ хлѣба и вина ³⁵⁾. Въ тожествѣ этихъ двухъ лицъ сомнѣваться нельзя: надъ головами написаны ихъ имена. Это сопоставленіе двухъ лицъ, раздѣленныхъ временемъ и историческими обстоятельствами, основано на аналогіи мысли, на томъ прообразовательномъ значеніи, какое соединяло церковное вѣросознаніе съ жертвою Авеля и Мелхиседека и на внутреннемъ отношеніи жертвы того и другаго къ безкровной жертвѣ, приносимой церковію.

Авель какъ лично, такъ и въ своей жертвѣ былъ образомъ Искушителя. Этотъ образъ зрѣлаго пастуха, нужно полагать, предносился христіанскимъ художникамъ отчасти и при бесчисленныхъ представленіяхъ добраго пастыря. Агнецъ, принесенный Авелемъ въ жертву и принятый Богомъ, какъ жертва благоугодная Ему—образъ агнца Божія, имѣющаго принести Себя въ жертву за грѣхи міра. Жертва Мелхиседека, состоящая изъ хлѣба и вина, въ свою очередь есть образъ евхаристической жертвы, которая по существу своему есть тоже, что жертвопри-

³³⁾ Agincourt. t. IV, pl. VIII, fig. 5. Martigny, Diction. p. 2.

³⁴⁾ Mart. Diction. p. 2.

³⁵⁾ D'Agincourt, t. V, pl. XVI, fig. 10.

ношеніе божественнаго Агнца. Сопоставляя два образа, отдѣленные исторически болѣе чѣмъ на двѣ тысячи лѣтъ, хотѣли выразить этимъ глубокую внутреннюю связь таинства евхаристіи съ исторіею Вѣтхаго Завѣта, который въ главнѣйшей существеннѣйшей части своей съ самаго начала и въ продолженіи исторіи приготовлялъ къ этому таинству, которое въ свою очередь имѣетъ цѣлію возвратить человечество къ тому времени, когда не будетъ болѣе нужды ни въ какой жертвѣ, когда настанетъ царство Агнца и Первосвященника по чину Мельхиседека и царству Его не будетъ конца. Эта прекрасная идея историческаго единства жертвы обоихъ завѣтовъ, такъ живо сохранявшаяся въ древне-церковномъ сознаніи, выражается и въ евхаристическихъ молитвахъ²⁶⁾.

б) Жертва Авеля принесенная отъ чистаго, смиреннаго сердца была принята Богомъ, какъ жертва пріятная и угодная Ему, въ то время какъ жертва Каина, какъ принесенная не отъ чистаго сердца, была отвергнута. Роковымъ слѣдствіемъ этого предпочтенія жертвы одного изъ братьевъ и отверженія жертвы другого было *братоубійство*—первое убійство въ исторіи. Необычайный, противоестественный фактъ не могъ быть не отмѣченъ рѣшительнѣе или крѣпче древне-христианскихъ художниковъ, хотя само собою разумѣется не могъ привлекать къ себѣ болѣе сильной симпатіи, наравнѣ съ другими событіями первобытной исторіи, какъ фактъ противный природѣ и мудрый внутреннему религиознаго содержанія. Единственнымъ изъ древнѣйшихъ лѣгнотныхъ намъ памятниковъ, на которомъ первое братоубійство нашло монументальное выраженіе, это доска изъ оловяной цести греческой школы IV вѣка, по мнѣнію Алинкура. Каинъ въ вертвой одеждѣ, подкрѣпившійся изъ-за деревьевъ, замалчиваетъ камнемъ на брата своего Авеля, послѣдній уже упалъ на землю однимъ колѣномъ и опираясь на одну руку, другою хочетъ защищать себя отъ новаго удара; лицо его обращено къ брату, какъ будто съ мольбою о пощаду²⁷⁾.

²⁶⁾ Въ литургіи Апостольскихъ постановленій впрочемъ только упоминается о жертвѣ Авеля принятой Богомъ и о Мельхиседекѣ, какъ первосвященникѣ (лицо VIII); въ ризской же литургіи прямо соединяется символическая жертва съ жертвою Авеля, Авраама, и Мельхиседека. *Metiglu, Dict. p. 8.* „Авелевы дары“ убійца въ одной изъ молитвъ литургіи Василия В.

²⁷⁾ D'Agincourt, t. IV, pl. XII, fig. 1.

3) После созданія и паденія прародителей и после перваго братоубійства, исторія человечества представляет, по свидѣтельству Библии, все болѣе и болѣе усмиравшееся развитіе зла съ его мрачными послѣдствіями. Когда зло достигло того предѣла, дальше котораго уже не могло идти, когда мѣра грѣха переполнилась, родъ человѣческой твари-сказать нежился, когда остатокъ добра сталъ ничтожнымъ въ сравненіи съ суммою зла и ему угрожала опасность затеряться, исчезнуть въ хаосѣ послѣдняго,—правосудіе и премудрая благодать Мироправителя прибѣгла къ послѣднему, единственно-возможному въ предѣлахъ правды средству спасенія самоуничтожавшагося человѣческаго рода, спасенія послѣднихъ оставшихся добрыхъ началъ: разувѣемъ *всемірный потопъ*, отъ котораго спасены особеннымъ образомъ Ной съ своимъ семействомъ, какъ единственные представители добрыхъ началъ, какъ святое семя, благодаря которому только и могъ существовать тогдашній міръ.

а) Преданіе о большомъ потопѣ въ отдаленныя времена, отъ котораго спаслось лишь нѣсколько человѣкъ, сдѣлавшихся родоначальниками послѣдующаго человечества, сохранялось въ древности почти у всѣхъ народовъ. У разныхъ народовъ оно видоизмѣнялось и образовывалось пріимчиво къ мѣстнымъ историческимъ условіямъ и религіознымъ понятіямъ. Самымъ древнѣйшимъ и по всей вѣроятности съ библейскимъ сказаніемъ наиболѣе согласнымъ нужно считать вавилонско-ассирійское преданіе о всемірномъ потопѣ, сохранившееся вмѣстѣ съ другими въ открытой новѣйшей изслѣдованіями библиотеки Сарданапалаова дворца въ Ниневіи ²⁴⁾. После этого преданія наиболѣе близко къ библейскому сказанію преданіе, сложившееся во Фригіи. По сказанію Сивилинскихъ книгъ, какъ и по сказанію Библии, всемогъ остановился на горѣ Араратъ, и отъ называється кифотолѣмъ самымъ именемъ, которое усвоено ему въ греческомъ переводѣ книги Бытія и въ новозавѣтныхъ книгахъ ²⁵⁾. На стѣноторыхъ медаляхъ или монетахъ фригійскаго города Арвеса встречается изображеніе ковчега въ видѣ четырехугольнаго ящика.

²⁴⁾ См. въ газ. „Современность“ 1880 г. № 281 сообщеніе о ящикѣ археологическаго общества, открытій въ аудиторіи Марсаго музея.

²⁵⁾ Вав. VIII, 4. Псал. въ Евр. IX, 4. 1 Петр. III, 20.

Многіе истолкователи древностей правда ставят его въ связь съ мифомъ о Девкалионѣ и Пиррѣ; но на одной изъ монетъ находятъ буквы ΝΩ, которыя по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ слѣдуетъ читать ΝΩΕ, и потому изображеніе всего естественнѣе объяснять изъ древнихъ традицій страны, сохранившихъ еврейское имя.

На одной монетѣ обыкновенное представленіе: Ной, одѣтый въ тунику, стоя въ четырехугольномъ ящикѣ, принимаетъ голубя, летящаго къ нему съ масличною вѣтвью въ клювѣ. Другая медаль представляетъ нѣкоторыя особенности. На ней изображены двѣ сцены. Разъ мужчина и женщина, т.-е. Ной съ женою, стоятъ въ ковчегѣ,—обстоятельство не встрѣчающееся на другихъ памятникахъ. Передъ κιβωτός надпись ΝΩΕ. На крышкѣ сидитъ птица, принимаемая археологомъ Мартиньи за ворона, другая летаетъ съ масличною вѣтвью въ клювѣ. Потомъ, Ной и жена стоятъ внѣ ковчега,—причемъ тотъ и другая лѣвую руку держатъ на груди, а правая, равно какъ взоръ ихъ обращены къ небу, въ знакъ выраженія благодарности Богу.

Монеты съ такого рода изображеніями относятся ко времени императоровъ Севера, Макрина и Филиппа чернаго. На одной впрочемъ подобной монетѣ изъ временъ Александра Севера, на ящикѣ находится надпись, которая повидимому противорѣчитъ вышесприведенному объясненію монетныхъ изображеній. Надпись эта: ΝΕΩΚ, которую читаютъ ΝΕΩΚορων, храмовой сторожъ,—титулъ, усвоившійся обыкновенно въ Малой Азій тѣмъ лицамъ, которыя, считая какою-нибудь знаменитый храмъ особенно священнымъ, посвящали особенныя заботы къ его охраненію и украшенію. Но уже первое названіе города Аратеа, κιβωτός, по предположенію Мюнтера указываетъ на связь его основанія или первоначальной исторіи съ древнимъ преданіемъ о потопѣ, а потому и имя Ноя на его монетахъ можетъ быть защищено ⁴⁰⁾.

Если преданіе о потопѣ, хотя смутное и искаженное, хранилось у народовъ языческихъ, то для христіанъ, не только принимавшихъ историческую достовѣрность Моисеевыхъ книгъ, но и признававшихъ за ними авторитетъ богодухновенныхъ ска-

⁴⁰⁾ Ср. Münter, *Symb. und Kunstverst.* II, S. 51—52. Martigny, *Dict.* p. 437—438.

заній, всемірный потопъ былъ несомнѣннымъ историческимъ фактомъ, и фактомъ въ высокой степени знаменательнымъ по отношенію къ христіанству. Апостолъ Петръ уже видѣлъ въ потопѣ образъ христіанскаго крещенія и тѣмъ далъ поводъ христіанской мысли къ дальнѣйшимъ сравненіямъ и уподобленіямъ ⁴¹⁾. И дѣйствительно, весьма рано уже христіанская мысль воспользовалась этимъ образомъ для развитія ученія о церкви и ковчегъ Ноевъ явился однимъ изъ подручнѣйшихъ и наиболѣе наглядныхъ символовъ идеи церкви. Въ спасеніи Ноя видѣли образъ спасенія рода человѣческаго чрезъ І. Христа. Тертуліанъ прямо называетъ ковчегъ Ноевъ образомъ церкви и даже прообразовательною церковію ⁴²⁾. Изъ африканской церкви такимъ образомъ быть-можетъ впервые вышло сравненіе церкви съ ковчегомъ; въ ней же если не впервые возникло, то по крайней мѣрѣ получило полное развитіе ученіе о единой католической церкви, въ которой нѣтъ спасенія. И въ самомъ дѣлѣ, ни одинъ образъ не въ состояніи былъ такъ наглядно представить это ученіе, какъ именно ковчегъ Ноя, въ которомъ восемь человѣкъ спаслись отъ потопа, въ то время какъ остальной человѣческій родъ и все, что осталось въ ковчеге, погибло. Въ частности, среди гоненій, какимъ подвергалась церковь, онъ былъ утѣшительнымъ образомъ гонимой воинствующей церкви, въ которой находятъ безопасное убѣжище вѣрующіе, и изъ которой послѣ бурь и тревоженій жизни выйдутъ они, чтобы насладиться вѣчнымъ миромъ въ церкви торжествующей. Тѣмъ болѣе былъ приятенъ этотъ образъ христіанамъ тѣхъ областей, въ сосѣдствѣ съ которыми находилась гора Араратъ, гдѣ думали видѣть даже остатки ковчеге. Фирмилианъ, епископъ Кесаріи Каппадокійской, въ письмѣ къ епископу карагенскому о крещеніи еретиковъ ясно говоритъ: ковчегъ Ноя былъ ничто иное, какъ таинство (т.-е. образъ) церкви Христовой ⁴³⁾.

б) Совершенно естественно и понятно послѣ этого столь ча-

⁴¹⁾ 1. Напр. III, 20. 21.

⁴²⁾ De baptismo c. 8 онъ называетъ его ecclesia figurata, а въ гл. 12 говорить: ecclesiae figuram navis illa praeferebat.

⁴³⁾ Epist. Cypriani 75, ср. 69 ad Magnum, 74 ad Pömpo. и de Unitate ecclesiae.

стое изображение ковчега Ноева на древне-христианских монументах—на стѣнныхъ живописныхъ картинахъ въ катакомбахъ, на простыхъ надгробныхъ камняхъ, на саркофагахъ, на гравированныхъ камняхъ, на лампахъ и медальонахъ.

Общая постановка этого сюжета такова. Ной стоитъ обыкновенно въ четырехугольномъ ящикѣ, каковую форму дѣйствительно имѣлъ ковчегъ по описанію Моисея ⁴⁴⁾, простирая руки, чтобы принять голубя, который долженъ принести ему вѣсть объ уменьшеніи воды ⁴⁵⁾. Это общее представленіе больше или меньше видоизмѣняется на различныхъ памятникахъ, соответственно частнымъ мотивамъ, одушевлявшимъ христианскаго художника въ томъ или другомъ случаѣ, такъ что можно различать фазы библейскаго событія и съ большею или меньшею вѣроятностію угадывать ту или другую религиозную мысль, предносившуюся сознанію художника въ данномъ случаѣ, рядомъ съ общею мыслию, всегда присущую разсматриваемому символу.

На крышкѣ одной изъ гробницъ цеметерія свв. Марцеллина и Петра Ной, совершенно нагой, безбородый юноша, стоитъ въ ковчегѣ въ видѣ ящика, простирая руки въ голубю, который спускается къ нему ⁴⁶⁾. Изображеніе Ноя въ обнаженномъ видѣ, нужно полагать, указывая съ одной стороны на его чистоту и невинность, близкую къ первобытному состоянію, благодаря которой онъ и спасенъ столь чудеснымъ образомъ, указываетъ также на отрѣшенность его отъ всего земнаго, пристрастіе къ которому такъ часто мѣшаетъ спасенію. Ковчегъ не имѣетъ крышки, что указываетъ быть-можетъ на окончаніе потопа, но не совершенное, потому что голубь, спускающійся къ Ною, еще безъ вѣтви. Можно думать, что событіе взято въ моментъ, когда Ной первый разъ выпустилъ голубя. Какъ бы ни было впрочемъ, не смотря на то, что мы видимъ здѣсь лишь намекъ на библейское событіе, отъ этого рельефа даже въ снимкѣ вѣетъ ясностію, простотою и свѣжестью мысли, въ особенности въ той гармонической связи, какъ бы речическомъ сочетаніи, въ какомъ находится онъ съ другими сюжетами.

⁴⁴⁾ Быт. VI, 14—18.

⁴⁵⁾ Быт. VIII, 8—11.

⁴⁶⁾ Denkmäler der Kunst. Taf. III, fig. 10.

Другой памятникъ, рельефъ саркофага, найденнаго въ цеметеріи св. Каллиста, представляетъ Ноя также стоящимъ въ четырехугольномъ ящикѣ и принимающимъ голубя. Но Ной изображенъ въ видѣ зрѣлаго мужа съ бородою, одѣтаго въ туннгу. Голубь несетъ въ клювѣ маслячную вѣтвь. Въ ковчегѣ замѣтно небольшое отверстіе или окно; онъ какъ будто еще плыветъ по волнамъ, обозначеннымъ волнистыми линіями ⁴⁷⁾). Последний моментъ событія представляетъ фрагментъ барельефа, находящагося подъ портикомъ церкви св. Маріи въ Трансверви: онъ представляетъ Ноя и трехъ сыновей его, воздающихъ благодареніе Богу за спасеніе. Всѣ они стоятъ предъ алтаремъ, съ котораго поднимается пламя, съ воздѣтыми руками и съ обращенными къ небу взорами, примѣнительно къ библейскому разсказу: и создалъ Ной жертвенникъ Богу ⁴⁸⁾).

Въ вышеприведенныхъ представленіяхъ, очевидно, преобладаетъ эвгегетическій элементъ, не исключавшій конечно общей идеи, какую соединяло древне-христіанское сознаніе съ представленіемъ этого событія вообще. Но есть нѣсколько памятниковъ, въ которыхъ общая идея раскрывается въ частныхъ представленіяхъ богословскихъ. Такъ, фреска въ цеметеріи св. Прискиллы представляетъ Ноя въ видѣ юноши стоящимъ въ ковчегѣ съ распротертыми руками; онъ изображенъ не въ профиль, какъ на другихъ памятникахъ, а фасомъ; на правой сторонѣ голубь съ масляною вѣтвью. Ковчегъ—уже не четырехугольный ящикъ, а имѣетъ круглую форму, форму древней цисты или купели, стоитъ на четырехъ ножкахъ и украшенъ тремя фантастическими львиными головами ⁴⁹⁾). На саркофагѣ св. Амвросія Медиоланскаго ковчегъ имѣетъ форму шестиугольную и на немъ буква F ⁵⁰⁾). На форму ковчега такимъ образомъ имѣли вліяніе или формы церквей, какъ полагаетъ Мартиньи, или формы вращальныхъ и другихъ церковныхъ сосудовъ. Этимъ, очевидно, выражается богословская мысль о прообразовательномъ отношеніи чудеснаго спасенія Ноя въ ковчегѣ къ христіанской церкви

⁴⁷⁾ D'Agincourt, t. IV, pl. VIII, fig. 6.

⁴⁸⁾ Быт. 7, 20. Martigny, Dict. 489.

⁴⁹⁾ D'Agincourt, t. V, pl. XII, fig. 7.

⁵⁰⁾ Martigny, Dict. 488.

вообще и въ частности къ таинству крещенія. Церковь для современнаго міра—то же, что ковчегъ Ноевъ для міра допотопнаго какъ вода потопа служила очистительнымъ средствомъ для тогдашняго грѣховнаго міра, такъ вода крещенія служить таинственнымъ очистительнымъ средствомъ грѣховъ современнаго міра, и кто чрезъ погруженіе въ эту воду не входитъ въ благодатный ковчегъ, тому угрожаетъ гибель не временная и тѣлесная, какъ тогда, а вѣчная, духовная. Такая спасительная сила церкви и крещенія основывается на искупительной смерти Спасителя, которая была единственнымъ основаніемъ и милости Божіей къ Нюю. Эта послѣдняя мысль и выражена, безъ сомнѣнія, въ положеніи Ноя съ распростертыми крестообразно рунами на ерескѣ цеметерія св. Присиллы, и неоднократно выражалась на другихъ памятникахъ. Крестообразное распростертіе рукъ—обычный образъ молитвы у первыхъ христіанъ и потому положеніе Ноя можетъ выразять молитвенное настроеніе, весьма естественное въ его положеніи. Но оно имѣло по вѣроятному объясненію Мартиньи и символически-прообразовательное значеніе. Ной является въ такомъ случаѣ прообразомъ страждущаго, распятаго Христа, вѣра въ котораго была основаніемъ его спасенія и смерть котораго имѣла быть источникомъ духовнаго возрожденія и спасенія будущаго человѣчества. Какъ Ной, спасенный въ ковчегѣ отъ потопа по вѣрѣ во Христа-Искупителя, былъ родоначальникомъ послѣдпотопнаго человѣчества, такъ Христосъ, распятый и умершій, по воскресеніи изъ мертвыхъ сталъ родоначальникомъ новаго рода — рода спасаемыхъ крещеніемъ въ смерть Христову. Подтвержденіемъ или лучше развитіемъ этой послѣдней мысли служить рельефъ на одномъ саркофагѣ, гдѣ Ной принимаетъ оливковую вѣтвь, принесенную голубемъ, который сидитъ на деревѣ, безъ листьевъ и даже вѣтвей. Дерево прежде всего служитъ образомъ опустошенія, произведеннаго потопомъ, какъ объясняетъ Мартиньи, но оно можетъ быть принято и за символъ дерева, послужившаго орудіемъ спасенія; тоже значеніе можетъ имѣть оно и на другомъ саркофагѣ, когда оно помѣщено въ самомъ ковчегѣ вмѣсто Ноя⁵¹⁾. Боттари думаетъ, что это

⁵¹⁾ Впрочемъ такого представленія я не нашелъ у Аринхи не только въ цитируемомъ Мартиньи мѣстѣ, но ни на одномъ саркофагѣ, по крайней мѣрѣ

оливковое дерево; и что помѣщая его въ ковчегъ, символъ церкви, художникъ имѣлъ намѣреніе обозначить временный миръ, какой быть-можетъ данъ былъ ей во время исполненія саркофага послѣ гоненія; а по Мартиньи сюжетъ этотъ можетъ быть объединяемъ въ смыслѣ воскресенія. Но всего вѣроятнѣе кажется, что оно имѣетъ значеніе символа спасительнаго креста, которымъ дарованъ вѣчный миръ чрезъ смерть и воскресеніе Распятаго на немъ. Еще нагляднѣе раскрывается означенная мысль въ сопоставленіи Ноя съ исторією Іоны. Такъ на одномъ саркофагѣ ковчегъ изображенъ приставшимъ около камня и рядомъ исторія Іоны. На другомъ голубь сидитъ на кормѣ корабля Іоны, а Ной простираетъ руки, чтобы принять его. Исторія же Іоны—образъ пострадавшаго и воскресшаго Христа.

Наконецъ мысль христіанская при представленіи ковчега Ноева въ пещерахъ и на могилахъ вообще естественно должна была переноситься за предѣлы этой жизни, въ обители вѣчнаго покоя. Образъ Ноя въ ковчегѣ долженъ былъ говорить взору христіанина, что вѣрные, покоющіеся въ гробницахъ, какъ умершіе въ общеніи съ церковію, достигли вѣчнаго покоя и мира. Эту идею выражаетъ какъ имя Ноя, означающее покой⁵²⁾, такъ и голубь съ масличною вѣтвію, которая однозначуша съ выраженіемъ *in pace*⁵³⁾.

4) Отъ восьми человѣкъ, чудеснымъ образомъ спасенныхъ отъ потопа, произошелъ новый родъ человѣческій, которому обѣщано было, что онъ уже не подвергнется той же участи, какъ родъ допотопный. Но первый не могъ быть лучше послѣдняго. По мѣрѣ удаленія отъ своего родоначальника, представителя чистаго богопознанія и добра, потомство Ноя постепенно удалялось отъ той цѣли, къ которой Богъ, въ силу своего первобытнаго обѣтованія, велъ человечество, такъ что для достиженія этой цѣли требовалось особенное средство. Вѣрный своему обѣтованію—не истреблять больше человѣческій родъ, подобно тому

въ имѣющемся у меня подъ руками изданіи. Мартиньи имѣлъ въ рукахъ другое изданіе, отличающееся отъ изданія, находящагося въ академической бібліотекѣ (въ Кіевѣ).

⁵²⁾ Eriph. Naeges. XXXIX, n. 7.

⁵³⁾ Объясненіе этого выраженія см. Воскр. Чт. за 188...

какъ истребленъ допотопный, Богъ употребляетъ другое средство. Изъ среды всего послѣдпотопнаго человѣчества Онъ избираетъ одного человѣка—Авраама, вступаетъ съ нимъ въ особый заветъ, даетъ ему великія обѣтованія и принимаетъ его и его потомство подъ особое покровительство. Если Ноя и его семейство Онъ спасъ чудеснымъ образомъ отъ потопа, то не менѣе чудеснымъ образомъ руководитъ судьбою нового избранника. Съ него начинается новая эпоха въ исторіи домостроительства человѣческаго спасенія, эпоха полная богооткровеній, богоявленій, прообразовъ, пророчествъ и особенныхъ религиозныхъ учрежденій, которыя продолжаются до исполненія первобытнаго обѣтованія Божія о спасительномъ Сѣмени жены—до воплощенія Сына Божія. Богъ неоднократно являлся Аврааму, бесѣдовалъ съ нимъ, дѣлалъ его участникомъ въ рѣшеніи судьбы народовъ и городовъ и наконецъ въ лицѣ его далъ человѣчеству наглядный и разительный образъ той великой жертвы, къ которой приготавлиетъ Онъ человѣчество и которая одна въ состояніи спасти міръ. Такое значеніе Авраама, доведенное іудейскими толкователями даже до крайностей, естественно не могло быть забыто и древними христіанами. Напротивъ, такъ какъ въ христіанствѣ именно оно получило свой настоящій смыслъ, то смыслъ этотъ, кромѣ памятниковъ древне-христіанской письменности, запечатлѣнъ и на христіанскихъ художественныхъ памятникахъ.

а) Вниманіе древнихъ христіанъ сосредоточивалось главнымъ образомъ на *принесеніи Авраамомъ въ жертву Богу единственнаго сына своего Исаака*. И это естественно и совершенно понятно. Фактъ этотъ даже съ точки зрѣнія художественной представляетъ высокій интересъ. Въ самомъ дѣлѣ, отецъ, долгое время не имѣвшій дѣтей и получившій сына только подъ старость, долженъ по требованію Бога принести этого единственнаго сына Ему въ жертву, и онъ не безъ внутренней конечно борьбы рѣшается принести эту жертву; эта борьба родительскаго чувства съ чувствомъ долга по отношенію къ Богу кончается побѣдою послѣдняго, которая должна привести повидимому неизбѣжно къ трагическому концу,—но развязка выходитъ неожиданною: Богъ удерживаетъ Авраама въ тотъ моментъ, когда онъ готовъ былъ принести эту страшную жертву, и вмѣсто Исаака указываетъ ему на овна. Этотъ внутренний трагизмъ, эта неожиданная развязка—мотивъ

чисто классическій и былъ между прочимъ причиною того, что сюжетъ этотъ воспроизводимъ былъ особенно часто. Христіане изъ язычниковъ, воспитанные подъ вліяніемъ художественныхъ произведеній, могли видѣть въ этомъ сюжетѣ замѣну великихъ твореній класическаго искусства, и даже съ избыткомъ, потому что внутреннее содержаніе его безмѣрно превышало содержаніе лучшихъ религіозно-художественныхъ произведеній, въ родѣ группы Необидовъ, которыхъ боги губятъ для удовлетворенія своей мести, или группы Лаокоона, который погибаетъ у жертвенника, на которомъ онъ хотѣлъ принести жертву, съ двумя сыновьями. Но художественный интересъ былъ не единственнымъ и даже не главнымъ побужденіемъ къ частому воспроизведенію этого сюжета на памятникахъ. Для древнихъ христіанъ важнѣе былъ внутренній религіозный смыслъ событія, въ которомъ совмѣщались два элемента, составлявшіе внутреннюю исторію всего домостроительства человеческого спасенія—это вѣра Авраама въ обѣтованіе Божіе и прообразовательное отношеніе личности и жертвы Исаака ко Христу, обѣтованному Искупителю. На вѣру Авраама указывалъ уже ап. Павелъ въ посланіи къ Евреямъ⁵⁴⁾. Ириней говоритъ: въ Авраамѣ прообразована вѣра наша, велику патриархъ нашей вѣры и пророкъ былъ⁵⁵⁾. Исаакъ вообще признавался прообразомъ Иисуса Христа, а овенъ, запутавшійся рогами въ кусты, былъ образомъ Господа, увѣчаннаго терніемъ⁵⁶⁾, или по Августину Распятаго Спасителя⁵⁷⁾.

Благодаря своему художественному и въ особенности религіозному интересу событіе это весьма рано, нужно полагать, и съ особенною любовію воспроизводилось на разныхъ монументахъ древне-христіанскаго искусства. Какое глубокое впечатлѣніе производило изображеніе его на воспримчивыя души,—показываетъ отзывъ Григорія Нисскаго. Онъ говоритъ, что не могъ безъ слезъ смотрѣть на такую картину, потому что искусство такъ наглядно представляло Исаака, съ связанными назадъ руками, преклоняющаго колѣна передъ жертвенникомъ; отца

⁵⁴⁾ Гл. XI, 17—19.

⁵⁵⁾ Adv. Haeres. IV. с. 21, въ которыхъ наданіяхъ с. 23.

⁵⁶⁾ Prosp. De prom. Dei pars I. с. 17.

⁵⁷⁾ In Ps. L.

его съ поднявшимися волосами, съ пониншею головою, смотря-
нито въ лицо сыну, правою рукою захватывающагося ножомъ,
который уже касается его тѣла, надъ головою съ неба повелѣ-
ваетъ удержать его. Такимъ образомъ внутренний трагизмъ,
именно борьба чувства любви съ чувствомъ долга,—вызывала
слезы въ впечатлительной душѣ Григорія, но не слезы горести,
а слезы умиленія ⁵⁹⁾.

Памятниковъ, представляющихъ это событіе, чрезвычайно
много; мы выбираемъ болѣе важные изъ нихъ, на которыхъ от-
мѣчены съ болѣе ясностью различныя фазы событія или вы-
ражена та или другая богословная мысль.

Первый моментъ событія представляетъ одинъ катакомбный
фрескъ: Авраамъ стоитъ около жертвенника и указываетъ пер-
стомъ на горящій огонь, а съ другой стороны Исаакъ несетъ
дрова для жертвоприношенія ⁶⁰⁾. Подобное же представленіе на
крышкѣ одной изъ гробницъ цеметерія св. Марцеллина и Петра.
Исаакъ несетъ на плечѣ дрова къ жертвеннику, имѣющему
форму стола или кельтскаго долмена; Авраамъ стоитъ уже го-
товый къ предстоящему дѣлу, съ занесеннымъ ножомъ въ пра-
вой рукѣ; но десница Божія, исходящая изъ облака, пред-
упреждаетъ его намѣреніе ⁶¹⁾,

Самое жертвоприношеніе представляетъ фрескъ со свода по-
гребальной пещеры, который у Азинкура помѣщенъ между са-
мыми древними памятниками. По своей простотѣ и несложности
оно вполне гармонируетъ съ остатками античной стѣнописи. На
жертвенникѣ самой примитивной формы—въ родѣ камня или
древеснаго пня горитъ огонь. Авраамъ, въ видѣ юноши, стоитъ,
положивъ правую руку на голову сына. Последний, движимый
предчувствіемъ или инстинктивнымъ страхомъ, ухватился ру-
ками за его одежду. Десницы Божіей не видно ⁶²⁾. Другой фрескъ
изъ цеметерія св. Марцеллина и Петра представляетъ событіе
съ болѣею подробностью и драматичностью. На жертвенникѣ,

⁵⁹⁾ De deitate Filii et Spiritus Sancti.

⁶⁰⁾ Perrét vol. III. pl. XX. Martigny, Diction. p. 5.

⁶¹⁾ Denkmäler der Kunst. Taf. III. fig. 10.

⁶²⁾ D'Agincourt, t. V, pl. VI, fig. 1.

круглой кажется формы, горить огонь. Авраамъ въ видѣ юноши, въ правой рукѣ держитъ поднятый ножъ, лѣвою держитъ за голову Исаака, стоящаго на колѣнахъ, спиною къ отцу, съ связанными назади руками, совершенно какъ на картинѣ, упоминаемой Григоріемъ Нисскимъ; десница Божія указываетъ на стоящаго у жертвенника овна⁶³⁾. На саркофагахъ представленіе этого событія нѣсколько искусственнѣе и на нѣкоторыхъ представляетъ особенности. На саркофагѣ Юнія Басса, у жертвенника съ нѣсколькими ступенями, на которомъ горитъ огонь, Исаакъ съ связанными назади руками и съ понишею головою припалъ на одно колѣно. Авраамъ, въ видѣ зрѣлаго мужа, положивъ лѣвую руку на голову сына, правою заноситъ ножъ, но десница исходящая изъ облаковъ удерживаетъ его. По лѣвую сторону стоитъ юноша или отрокъ или другъ дома; справа у ногъ Авраама овенъ, съ поднятою вверхъ головою; какъ бы изъясляющій готовность замѣнить Исаака⁶⁴⁾. На другомъ саркофагѣ, Исаакъ одною ногою стоитъ на жертвенникѣ, имѣющемъ форму римскаго престола, съ связанными назади руками. Авраамъ, одною рукою придерживая сына за голову, другою замахнулся ножомъ, но десница Вышняго останавливаетъ его. Около жертвенника стоитъ овенъ⁶⁵⁾. Въ такомъ же почти видѣ, съ незначительными разностями, представленъ этотъ сюжетъ на саркофагѣ изъ ватиканскаго цеметерія на Villa Medicis. Жертвенника нѣтъ и Исаакъ преклоняетъ колѣна на землю. Авраамъ въ юномъ видѣ и въ короткой опоясанной одеждѣ, около него овенъ и другая фигура. Исаакъ нагой⁶⁶⁾. Событіе это и на древнихъ мозаикахъ воспроизводилось совершенно въ томъ же духѣ, какъ на саркофагахъ. Мозаика въ церкви Санъ-Витале въ Равеннѣ (VI в. именно 547 г.) между другими сюжетами изъ Ветхаго и Новаго Завета представляетъ и жертвоприношеніе Авраама. На четырехугольномъ жертвенникѣ сидитъ Исаакъ, съ руками сложенными на колѣнахъ, Авраамъ придерживая лѣвою

⁶³⁾ D'Agincourt, t. V, pl. XII, fig. 5. Martigny, Diction. p. 5. снимокъ.

⁶⁴⁾ D'Agincourt t. IV. pl. VI. fig. 5. Cp. Denkmäler der Kunst. Taf. III. Fig. 8.

⁶⁵⁾ D'Agincourt t. IV. pl. V. fig. 2.

⁶⁶⁾ D'Agincourt t. IV. pl. V. fig. 6.

рукою понижшую голову ошня, правую замахнулся мечемъ, но десница Вышняго останавливаетъ его; около Авраама стоитъ овенъ, повернувъ къ нему голову ⁶⁶⁾).

На двухъ памятникахъ представляетъ послѣдній моментъ событiя—благодарность Богу Авраама и Исаака и принесенiе овна въ жертву вмѣсто Исаака. На одномъ фрескѣ Авраамъ стоитъ на жертвенникѣ, съ крестообразно распростертыми руками, съ одной стороны жертвенника Исаакъ въ такомъ же молитвенномъ положенiи, а съ другой овенъ ⁶⁷⁾. На другой стѣнной живописной картинѣ Авраамъ держитъ одною рукою стоящаго сына, а другою въ то же время простираетъ ножъ надъ головою овна, стоящаго у жертвенника съ горящимъ пламенемъ ⁶⁸⁾. Въ основанiи этихъ представленiй лежитъ мысль выраженная апостоломъ: „Авраамъ радъ былъ бы видѣть день той (день искупленiя) и видѣлъ и возрадовался“.

Наконецъ, не можемъ не указать на два памятника, представляющiе сравнительно болѣе рѣзкiя особенности въ пониманiи сюжета. На одномъ камнѣ, обнаруженномъ Монекономъ, Авраамъ совершенно нагой держитъ за волосы колѣнопреклоненнаго Исаака. Неожиданно являющiйся ангелъ ведетъ къ нему овна и дѣлаетъ ему знакъ удержаться. На четырехъ углахъ камня—ангелы съ распростертыми крыльями. Ангелъ замѣняетъ едѣсь десницу Божию. По замѣчанiю Мартиньи, это единственный памятникъ, на которомъ встрѣчается такая замѣна.

Еще болѣе интересный памятникъ представляетъ стекло въ собранiи Буонаротти. Въ ту минуту, какъ Авраамъ хочетъ заколотъ Исаака, онъ поворачиваетъ голову направо, откуда—предполагается—слышенъ голосъ. Но вмѣсто десницы, символизирующей этотъ голосъ на другихъ памятникахъ, находится циста (сосудъ) заключающая въ себѣ плоды и свернутый скурюкъ. Скурюкъ, употреблявшiйся какъ извѣстно для измѣренiя земли, былъ у иудеевъ символомъ наследственнаго права. Въ данномъ случаѣ онъ служитъ очевидно символомъ обладанiя землею Хаваанскою, обѣщанною потомкамъ Авраама (1 Паралиц.

⁶⁶⁾ D'Agincourt t. V. p. XVI, fig. 12.

⁶⁷⁾ Aringhi t. II. p. 117.

⁶⁸⁾ Bottari: tav. CLXIX, 2.

1. XVI, 18). Плоды—символь или безчисленнаго потомства отца вѣрующаго, какъ объясняютъ Мартиньи, или скорѣе богатства обѣтованной земли. Очевидно, художникъ, помѣстивъ эти предметы предъ глазами Авраама, руководился соображеніемъ, что мысль объ обѣтованіяхъ Божіихъ его потомству удерживала отъ колебанія его вѣру въ тотъ моментъ, когда приносилъ сына своего онъ казалось дѣлалъ невозможнымъ исполненіе обѣтованій, которыя покорились на главѣ этого единственнаго сына ⁶⁹⁾).

Воспроизведенное на вышеописанныхъ памятникахъ, съ незначительными разностями, библейское событіе само по себѣ повидимому не имѣетъ никакого отношенія къ личности и дѣятельности Спасителя, прообразомъ котораго считался Исаакъ. Между тѣмъ взятое въ связи съ другими изображеніями, оно получаетъ болѣе широкій смыслъ, и прообразовательное отношеніе его къ І. Христу предстаетъ предъ нами съ возможною ясностію и полнотою.

Прежде всего жертвоприношеніе Авраама неоднократно сопоставляется съ изображеніемъ грѣхопаденія прародителей ⁷⁰⁾, чѣмъ выражается внутренняя связь обѣтованія, даннаго Аврааму и покоющагося на единородномъ сынѣ его, съ первобытнымъ обѣтованіемъ о Сѣмени жены, имѣвшемъ стереть главу змія. Единородный сынъ Авраама есть образъ этого обѣтованнаго сѣмени и только поэтому Аврааму обѣщано, что о сѣмени его благословятся всѣ народы. Та же мысленная, внутренняя связь выражается чрезъ сопоставленіе жертвоприношенія съ Моисеемъ, получающимъ законъ ⁷¹⁾, сопоставленіе, которое основано на художественномъ законѣ, но которому не чужда и богословская идея: какъ обѣтованіе, данное Аврааму, такъ и законъ, данный Моисею, есть дѣло одной и той же десницы Божіей;—это—два звена одного и того же божественнаго откровенія, имѣющія цѣль не въ себѣ самихъ, а въ томъ сѣмени Авраама, о которомъ благословятся всѣ народы и по отношенію къ которому законъ былъ лишь руководителемъ, воспитателемъ—иѣ-

⁶⁹⁾ Martigny, Diction. p. 5—6.

⁷⁰⁾ Aringhi, t. 1, p. 197 и 199.

⁷¹⁾ Aringhi, t. I, p. 189. 191. 375.

ступомъ, по выраженію апостола. Законъ Моисеевъ исполнилъ свою миссію, хотя во имя этого же закона осужденъ былъ Тотъ, къ которому онъ приготавлилъ. Это выражено сопоставленіемъ жертвоприношенія Авраама съ Моисеемъ, получающимъ законъ, и Пилатомъ, умывающимъ руки ⁷¹⁾). Судъ Пилата надъ Иисусомъ Христомъ и приговоръ, произнесенный имъ—начало смерти, этой великой жертвы, которую древне-христианское искусство еще не дерзало изображать: ее замѣняетъ на нѣкоторыхъ памятникахъ именно сопоставленіе жертвы Авраама и—Иисуса Христа на судъ у Пилата ⁷²⁾). На образъ жертвы, прообразованной жертвою Авраама, на образъ смерти Спасителя легкій намекъ можно видѣть въ представленіи Авраама и Исаака съ крестообразно-распростертыми руками: они благодарятъ Бога за то, что жертву, которой требовалъ Богъ отъ нихъ и которую замѣняетъ теперь овецъ, добровольно принялъ на себя Тотъ, кто по исполненіи временъ имѣлъ явиться и дѣйствительно явился какъ Агнецъ и Пастырь, какъ жертва и первосвященникъ: изображение Добраго пастыря рядомъ съ описаннымъ изображеніемъ Авраама и выражаетъ эту мысль ⁷³⁾). Наконецъ, сущность и цѣль прообразованной жертвы крестной, принятой на себя и совершенной добрымъ пастыремъ, есть возвращеніе заблудшей овцы или падшаго человѣка къ утраченному безсмертію и съ тѣмъ выѣстъ потерянному райскому блаженству. Выраженіемъ этой мысли безъ сомнѣнія служитъ сопоставленіе: жертвоприношенія Авраама, грѣхопаденія или изгнанія прародителей изъ рая и воскресенія Лазаря ⁷⁴⁾, представляющаго образъ оцаго воскресенія, по мысли церкви.

б) Принесеніе въ жертву Исаака, главное событіе изъ жизни Авраама, какъ нельзя больше отвѣчавшее простому, непосредственному древне-христианскому возрѣнію на жертву Иисуса Христа, какъ Агнца непорочнаго, прообразомъ которой были Исаакъ и овецъ, было не единственное событіе, отмѣченное на древне

⁷¹⁾ Aringhi, t. I, p. 333.

⁷²⁾ Aringhi, t. I, p. 177, на саркофагѣ Юлія Басса и p. 198.

⁷³⁾ Aringhi, II, p. 117.

⁷⁴⁾ Aringhi, t. II, p. 32, 37, 49.

христіанскихъ памятникахъ. И другія событія, или предшествовавшія этому событію или слѣдовавшія за нимъ,—событія также полныя столько же высоко-поэтическаго, сколько религіознаго смысла, не могли изгладиться изъ христіанскаго сознанія. И дѣйствительно, по той мѣрѣ какъ древне-христіанское сознаніе раскрывалось внутренно, и по той мѣрѣ какъ пріобрѣтенная свобода давала большій просторъ для его вышшняго проявленія,—оно не замедлило дать монументальное выраженіе и другимъ событіямъ изъ жизни Авраама, то въ связи съ разсмотрѣннымъ, то отдѣльно, независимо отъ него.

На вышеописанной мозаикѣ VI вѣка рядомъ съ жертвоприношеніемъ Авраама представлено одно изъ *богоявленій подъ видомъ трехъ странниковъ*. Подъ дубомъ, за простымъ четырехугольнымъ, изъ дерева сдѣланнымъ (на подобіе обыкновенныхъ столовъ съ ножками и распорками между ними) столомъ, кажется накрытымъ сверху, сидятъ три странника или юноши рядомъ; предъ ними стоитъ кажется блюдо, къ которому одинъ простираетъ руку. Изъ-за дуба, гдѣ виднѣется жилище Авраама, патриархъ, радый посѣтителемъ, съ услужливостью несетъ другое кушанье. На порогѣ жилища стоитъ старая Сарра, жена его, какъ бы наблюдая, какъ то необычные странники примуть ея страпню, а можетъ быть любопытствуя взглянуть на посѣтителей. Сцена полна глубокаго чувства жизни и притомъ жизни патриархальной, простой, наивной⁷⁶⁾. Это событіе послужило прототипомъ для цѣлаго ряда художественныхъ твореній съ изображеніемъ ветхозавѣтной Троицы.

Между мозаиками церкви Санта-Марія Маджоре, V вѣка, есть мозаика, представляющая сцену *встрѣчи Авраама съ Мелхисекомъ*. Авраамъ, въ сопровожденіи ли депутаціи отъ союза побѣжденныхъ имъ царей или своихъ воиновъ, ѣдетъ на конѣ. Онъ обратился къ нимъ лицомъ и ведетъ бесѣду. Мелхиседекъ, царь Салимскій, идетъ къ нему навстрѣчу и подноситъ хлѣбы въ корзинахъ, а у ногъ стоитъ вино въ сосудѣ. Надъ ними Всевышній, имя котораго благословлялъ Мелхиседекъ за побѣду, дарованную Аврааму, рукою указываетъ на Мелхиседека, подносящаго дары, давая знать Аврааму, чтобы онъ принялъ отъ него благосло-

⁷⁶⁾ Ажик. t. V. pl. XVI, 12,

веніе ⁷⁷⁾). Образъ Вышняго, представленнаго какъ бы въ облакѣ, напоминаетъ изображеніе Юпитера и весьма хорошо дополняетъ сцену, которая была бы вполнѣ патриархальна, еслибы въ Авраамѣ было столько же простоты, сколько въ Мелхиседекѣ, и еслибы первый не такъ рѣзко отличался отъ послѣдняго торжественностью, парадностью. Въ отношеніи стиля мозаики этой церкви Ажинкуръ не безъ основанія ставитъ его въ параллель съ барельегами Траяновой колонны.

Мозаика подъ портикомъ церкви св. Марга въ Венеціи, исполненная въ XI вѣкѣ, представляетъ *обръзаніе*, предписанное Аврааму и совершаемое послѣднимъ надъ сыномъ Исаакомъ. При обрядѣ присутствуютъ домашніе и какъ кажется, не безъ нѣкотораго страха, потому что задніе невольно хватаются за переднихъ; эти послѣдніе держатъ Исаака, ногами опирающагося на низкій столикъ (табуретку), на которомъ стоитъ сосудъ очевидно для стока крови. Авраамъ не безъ робости совершаетъ впервые тяжелый, но Богомъ заповѣданный обрядъ ⁷⁸⁾. Въ художественномъ отношеніи мозаика эта, какъ и другая мозаика церкви св. Марга (созданіе жены), не высокаго достоинства. По замѣчанію Zanetti, недостатокъ благопристойности въ представленіи этихъ сюжетовъ свидѣтельствуетъ, что они суть плодъ вѣка невѣжества. Но этотъ приговоръ свидѣтельствуетъ скорѣе о шекотливости вкуса этого ученаго и можетъ быть приложенъ къ болѣе древнимъ и болѣе лучшимъ художественнымъ произведеніямъ, представляющимъ подобныя моменты. Для насъ важнѣе самый обрядъ обрѣзанія, совершенный въ первый разъ отцомъ вѣрующимъ, и отмѣненный не сущими отъ обрѣзанія, какъ образъ обрѣзанія духовнаго.

Къ представленнымъ сюжетамъ, относящимся къ жизни Авраама, въ XIV вѣкѣ греческая живопись присоединила еще одинъ. Въ греческомъ манускриптѣ XIV в., составляющемъ часть Библии и представляющемъ послѣдній проблескъ и конецъ миниатюры въ Греціи, одна изъ миниатюръ представляетъ *Авраама, молящагося о помилованіи Содома* ради праведниковъ, которые находятся въ немъ. Глубокій старецъ, съ длинными во-

⁷⁷⁾ Ажинк. t. V. pl. XV, 5.

⁷⁸⁾ Т. V. pl. XVII, 5.

лосами и довольно густою бородою, полный состраданія къ преступному городу, съ одушевленіемъ, которымъ дышетъ вся его фигура, отражаясь въ изящно-драпирующихся складкахъ одежды, въ введѣтыми руками, молить о пощадѣ. Изъ облака исходитъ благословляющая десница Вышняго, отъ перстовъ которой три луча падаютъ на главу старца. Глава окружена нимбомъ ⁷⁹⁾.

Между мозаиками церкви Марія Маджоре есть одна, относящаяся специально къ Исаагу. *Исаакъ благословляетъ Иакова*, но снимна у насъ нѣтъ подъ руками ⁸⁰⁾.

Въ греческомъ манускриптѣ книги Бытія IV или V в., хранящемся въ императорской Вѣнской библиотекѣ, въ цѣломъ рядѣ миниатюръ развертывается *исторія Исаака, Иакова и Иосифа*.

Вопервыхъ, *Ревекка*, вышедши изъ города Нахора почерпнуть воды, встрѣчаетъ раба Авраамова, который проситъ ее нанести его и его верблюдовъ. Въ верхней части миниатюры (справа отъ зрителя) городъ съ зданіями и башнями, возвышающійся на горѣ. По крутому склону горы, по лѣстницѣ съ перилами сходятъ Ревекка съ аморою или кувшиномъ на плечѣ. У подножія горы сидитъ юноша, усталый и истомленный отъ путешествія по зною и отъ жажды. Увидѣвши Ревекку, онъ проситъ напоить его верблюдовъ, что она и исполняетъ въ слѣдующей сценѣ. У колодца стоятъ верблюды. Ревекка, ставъ одною ногою на срубъ колодца и почерпнувъ кувшинъ, даетъ пить прежде рабу и онъ, поддерживая руками подаваемый кувшинъ и нагнувшись, пьетъ. Сцена полна естественности и правды. Одинъ изъ верблюдовъ пьетъ изъ самаго колодца, протянувъ свою длинную шею ⁸¹⁾.

Дальше, *Исаакъ скрывается у Авимелеха* царя филистинскаго, съ Иаковомъ и Исавомъ и своею женою Ревеккою, которую онъ представляетъ какъ свою сестру; но Авимелехъ, замѣтивъ въ оплошке обращеніе его съ Ревеккою болѣе близкое, чѣмъ съ сестрою, дѣлаетъ ему выговоръ. Правую сторону миниатюры занимаетъ зданіе, дворецъ царскій, двухъ этажный съ круглыми башнями по угламъ, заканчивающимся пирамидками. Въ другой половинѣ миниатюры, распадающейся на двѣ части, въ верхней

⁷⁹⁾ Азия. t. V. pl. LXII, 2.

⁸⁰⁾ У Мюнтера, см. зап. 125.

⁸¹⁾ Быт. гл. XXIV, V. 15—18. Манускр. л. 7, стр. 1. Азия. t. V, pl. XIX, 6.

Исаакъ очевидно представляетъ дѣтей своихъ и Ревекку, выдавая за сестру. У самого здавія происходитъ сцена уже по принятіи Исаака въ домъ Авимелеха, именно Исаакъ обнимаетъ Ревекку какъ жену свою. Между тѣмъ Авимелехъ незаметно для супруговъ наблюдаетъ за ними въ окошко одной изъ башенъ, просунувъ голову. Нижняя часть второй половины миниатюры представляетъ уже сцену, слѣдовавшую за отырытіемъ Авимелеха. Послѣдній сидитъ на стулѣ внѣ дома, въ присутствіи слугъ своихъ и дѣлаетъ выговоръ Исааву, который съ живостью объясняетъ ему дѣло, за нимъ Исаакъ-старецъ стоитъ съ домохадцами въ роблой позѣ⁸³⁾.

Лаванъ, сопровождаемый своими братьями, *преслѣдуетъ* Иакова въ его бѣгствѣ, догоняетъ на горѣ Галаадъ и требуетъ похищенныхъ боговъ. Внизу миниатюры лежатъ отдыхающіе верблюды и смотъ Иакова, распущенный для покормки. Вверху (съ лѣвой стороны отъ зрителя) раскинута палатка, въ которой очевидно отдыхаютъ путники-бѣглецы. У палатки стоитъ Иаковъ, котораго Лаванъ, съ двумя слугами, (а можетъ быть другой Исаавъ) спрашиваетъ о похищенныхъ богахъ. Иаковъ, не зная ничего объ этомъ, съ удивленіемъ разставивъ руки, слушаетъ его и ведетъ въ палатку, чтобы разузнать. За группою стоитъ дерево, на вѣтви котораго виситъ сѣдло, а у подножія лошади⁸⁴⁾.

Мозаика церкви Санта-Марія Маджоре въ Римѣ, произведеніе V вѣка, представляетъ два сюжета изъ исторіи Исава и Иакова. Послы Иакова испрашиваютъ для него у Исава его дружбу. Три посла, вооруженные копьями и щитами, входятъ къ Исааву, (входъ обозначенъ воротами, устроенными въ видѣ башни или стѣны съ аркою) и объявляютъ цѣль посольства. Исаавъ выслушиваетъ повидимому съ удивленіемъ эту вѣсть, выказывающимся особенно въ жестѣ рукъ. За нимъ или почти рядомъ съ нимъ стоитъ вооруженный воинъ его, присутствуя съ безмолвнымъ спокойствіемъ при этой сценѣ. Дальше, за деревомъ стоятъ домохадцы Исава, изъ коихъ одинъ нахотся передавать подслушанную вѣсть другимъ. Заручившись чрезъ посредствъ согласіемъ Исава, Иаковъ лично являеть ему свою покорность, падая на

⁸³⁾ Быт. гл. XXVI, V. 8—10. Манускр. л. 8, ст. 2. Азинг. ib. 7.

⁸⁴⁾ Быт. XXXI, V. 28—35. Манускр. fol. 10, pag. 2. Азинг. ib. 8.

когда; Исава съ своей стороны радушно принимаетъ его и тоже упавъ на одно колено обнимаетъ брата. Позади Исава его вооруженные домочадцы, позади Иакова также сопровождающіе его домочадцы, но не вооруженные, только у одного посохъ. Вверху миниатюры два дерева ⁶⁴⁾).

Исторія *Иосифа* представляется въ миниатюрахъ этого манускрипта съ драматическою подробностію и живостію. Вотъ *Иосифъ* спитъ на ложѣ, подложивши одну руку подъ голову, другую машинально опустивши—поза весьма естественная; беззаботный, вѣрпкій сонъ чувствуется во всей его фигурѣ. Онъ видитъ во снѣ солнце, луну и 11 звѣздъ, которыя ему поклоняются. Въ углу миниатюры, какъ разъ противъ спящаго, часть свода, въ которой представленъ видѣнный имъ сонъ: солнце, луна и звѣзды. Солнце и луна представлены въ видѣ маленькихъ человѣкоподобныхъ фигуръ: первое съ короною на головѣ и съ лучами, исходящими отъ лица, вторая съ полумѣсяцемъ на головѣ, въ видѣ двухъ рожковъ. Дальше, *Иосифъ* рассказываетъ родителю и братьямъ видѣнный имъ сонъ: юный, одушевленный стоитъ онъ предъ семействомъ, жестомъ руки поясняя свой рассказъ; отецъ и мать сидятъ, братья стоятъ за ними, отецъ наклоняется ближе, въ раздумьи слушаетъ, склонивъ голову на правую руку, а лѣвую машинально опустивъ на колѣни; мать съ свойственною женщиной живостію, внимая словамъ любимаго сына, жестомъ руки выражаетъ удивленіе. Съ не меньшимъ интересомъ, но можетъ-быть съ другими чувствами слушаютъ рассказъ Иосифа его братья: передніе наклоняютъ головы и съ напряженнымъ вниманіемъ ловятъ слова брата, причемъ одинъ кажется закрываетъ уста другому, позади стоящему, который можетъ-быть раскрылъ ихъ, чтобы сдѣлать замѣчаніе, другой жестомъ руки выражая удивленіе, обращается къ послѣднему съ замѣчаніемъ, на которое тотъ дѣлаетъ руками жестъ, показывающій, что онъ вполне раздѣляетъ его мнѣніе и испытываетъ невольный страхъ. Сцена полна жизни и патриархальной простоты. Внизу миниатюры *одинадцать братьевъ пасутъ въ поле стадо отца своего*, и разсѣвшись частію по одиночкѣ, частію группами, вѣроятно объясняютъ сонъ брата и совѣщаются о его гибели.

⁶⁴⁾ Agincourt, t. V, pl. XV. 4.

Въ одной группѣ, состоящей изъ трехъ человѣкъ, одинъ беззаботно играетъ на свирѣли, въ то время какъ другой съ живостію и энергіею сообщаетъ вѣроятно свой планъ другой группѣ—близъ сидящимъ братьямъ, изъ коихъ пять сидятъ въ разныхъ позахъ, а шестой кажется лежить у одного на колѣнахъ; два передніе внимательно слушаютъ говорящаго, выставившись нѣсколько впередъ, а сидящій за ними посреди группы какъ будто испытываетъ грусть или раздумье, опустивъ голову на руку. Изъ двухъ поодаль сидящихъ братьевъ одинъ дѣлаетъ энергическій жестъ рукою, высказываясь въ пользу или противъ задуманнаго дѣла, между тѣмъ какъ послѣдній, сидящій за нимъ, какъ будто приходитъ въ ужасъ предъ коварнымъ замысломъ братьевъ противъ брата. Около братьевъ-пастуховъ лежить стадо козъ и овецъ, которымъ нѣтъ никакого дѣла ни до замысла братьевъ, ни до опасности угрожающей Іосифу: одни отдыхаютъ лежа или стоя, другіе щиплютъ траву; сколько движенія и страсти въ группѣ пастуховъ, столько безстрастія и спокойствія въ группѣ безсловесныхъ свидѣтелей преступнаго замысла; этотъ контрастъ сообщаетъ какую-то особенную наивную прелесть картинѣ⁸⁵⁾.

Дальше, *Іаковъ отправляетъ Іосифа къ братьямъ отнестись* *тѣлу*. Старецъ сидитъ на креслѣ, сдѣланномъ изъ гнувшихся деревьевъ; Іосифъ, уже собравшійся, прощается съ маленькимъ братомъ Веніаминномъ; мать, стоя позади Іосифа, не безъ тайной тревоги кажется смотреть на эту сцену. Простившись, Іосифъ отправляется въ путь, за нимъ бѣжитъ Веніаминъ; впереди его является ангелъ хранитель, при видѣ котораго Веніаминъ выражаетъ удивленіе. На пути Іосифъ встрѣчаетъ человѣка, спрашиваетъ его, гдѣ найти братьевъ, человѣкъ указываетъ ему дорогу къ нимъ черезъ гору... Вотъ онъ уже перешелъ гору и спускается съ вершины; братья замѣтили его и одинъ изъ-подъ руки смотритъ вдаль. Зловѣщая радость пробѣгаетъ среди братьевъ; замыселъ ихъ долженъ исполниться⁸⁶⁾.

Іосифъ, проданный братьями, попадаетъ во дворъ египетскаго царя. Пѣвннная красотою юнаго Іосифа сладострастная *осена*

⁸⁵⁾ Быт. гл. XXXVII, V. 9—11. Манускр. fol. 15, стр. 1. Амин. t. V, pl. XIX, 9.

⁸⁶⁾ Быт. гл. XXXVII, V. 12—20. Манускр. fol. 15, pag. 2. Амин. pl. XIX, 10.

Пентефрія прилагаетъ его разделить съ нею ложе. Въ альковѣ или полуруглой нишѣ, съ колоннами по бокамъ, помѣщается ложе, на которомъ покоилась роскошная египтянка; на него-то приглашала она Іосефа; но цѣломудренный юноша отказался отъ этого преступнаго удовольствія, и высвободившись изъ ея объятій, старается уйти изъ опочивальни; между тѣмъ распаленная страстью женщина схватываетъ его за плащъ, стараясь удержать. Борьба цѣломудрія съ страстію, не переступая за предѣлы приличія, выражается весьма живо и наглядно въ этой миниатюрѣ: въ женщинѣ, въ легкой очевидно спальной одеждѣ, съ обнаженными руками, съ спальной повязкою на головѣ, въ ея позѣ, въ лицѣ, въ напряженіи рукъ—во всемъ дышетъ страсть, со всею энергіею. Равно какъ въ положеніи Іосефа, въ поворотѣ головы, въ положеніи ногъ, высказывается страхъ къ невидному еще преступленію и усиліе вырваться изъ рукъ развратной женщины. Дальше, на этой же миниатюрѣ, *Пентефрія*, а можетъ быть *асреца*, въ нижней узкой, длинной одеждѣ и въ широкой, нѣсколько короче, мантии въ родѣ елоши, съ тиарою на головѣ, въ молитвенномъ положеніи, съ обращеннымъ къ небу лицомъ и съ воздѣтыми руками, въ коихъ держитъ свурокъ съ привѣсами на концахъ. За нимъ два юноши, какъ будто достаютъ воду изъ колодца или совершаютъ какой-нибудь обрядъ⁸⁷⁾.

Раздраженная неудачею склонить Іосефа на преступную связь, жена *Пентефрія* мститъ ему. Вотъ она торжественно одѣтая, съ короною на головѣ, предстаетъ предъ мужа, въ сопровожденіи женщины и показываетъ ему плащъ, который держитъ послѣдняя, объясняя, что Іосефъ хотѣлъ посягнуть на ея честь, а когда она хотѣла кричать, онъ убѣжалъ, оставивъ плащъ въ ея опочивальнѣ. Торжественность и мнимо-оскорбленная невинность дѣлаютъ правдоподобною ея ложь и вводитъ въ заблужденіе мужа, который какъ будто пораженный дерзости принятаго имъ евреянина, слушаетъ объясненіе жены съ сдерживаемымъ гнѣвомъ, слегка выказывающимъ себя въ энергическомъ движеніи ногъ и правой руки. Между тѣмъ, стоящій за нимъ Іосефъ съ изумле-

⁸⁷⁾ Быт. XXXIX, V. 12. Ман. fol. 16, p. 1. Азинг. pl. XIX, 11.

иономъ слушаетъ наглую клевету и какъ бы не вѣрять уплатъ своимъ. Это характерно выражено въ положеиіи его головы и въ мажинальномъ движеніи правой ноги и руки, съ разставленными пальцами, естественномъ въ подобномъ положеніи. За ними стоятъ женщина и мужчина, придворные вѣроятно: первая повернувъ лице къ мужчине, указываютъ рукою на Іосепа съ естественнымъ чувствомъ удивленія таковой дерзости съ его стороны, послѣдній раздѣляетъ ее удивленіе соответственнымъ жестомъ правой руки. Оцена полна жененой правды и естественности ⁸⁵⁾.

По обвиненію жены Пентеорія Іосеъ былъ заключенъ въ темницу. Но Провидѣніе хранило его и дало ему средство къ освобожденію и еще большому возвышенію его при дворѣ царя египетскаго. Фараонъ видитъ сонъ, который никто не въ состояніи истолковать ему. Іосеъ объявляетъ, что онъ можетъ это сдѣлать. Фараонъ приказываетъ привести его. Царь съ короною на головѣ сидитъ въ своемъ дворцѣ на сѣдалищѣ; позади и съ лѣвой стороны стоятъ два тѣлохранителя, изъ коихъ послѣдній со щитомъ и копьемъ. На противоположной сторонѣ, изъ дверей темницы, одинъ изъ стражей выпускаетъ Іосепа, пришедшій завѣсу, закрывавшую входъ (вмѣсто двери), за которою стоитъ Іосеъ въ широкой темничной одеждѣ; впереди другой стражъ, который долженъ сопровождать его къ царю. Въ срединѣ, въ двери дворца уже вошелъ Іосеъ и предсталъ предъ лице Фараона. Царь величественнымъ жестомъ правой руки съ двумя простертыми пальцами объясняетъ Іосеу видѣнный имъ сонъ. Послѣдній, какъ бы исполненный вдохновенія, вызывающагося въ оживленнои^и лицѣ, въ свободной позѣ и въ жестѣ рукъ, (изъ коихъ лѣвая опущена съ простертымъ указательнымъ пальцемъ, а правая простерта къ царю), *объясняетъ послѣднему его сонъ* ⁸⁶⁾.

Предсказанный Іосефомъ въ темницѣ хлѣбодару и виночерпію сонъ сбывается. Фараонъ празднуетъ день своего рожденія. Внутри дворца посрединѣ стоитъ столъ, уставленный блюдами, которые поправляетъ одинъ изъ слугъ; рядомъ съ нимъ сидитъ музы-

⁸⁵⁾ Быт. XXXIX, V. 16—18. Ман. fol. 16, p. 2. Азинг. pl. XIX, 12.

⁸⁶⁾ Быт. XLI, V. 17—36. Ман. fol. 18, p. 2. Азинг. pl. XIX, 14.

вантъ, играющій на двухъ свирѣляхъ. Близу стола полуаргусое сѣдалище, на которомъ воссѣдаетъ Фараонъ съ приближенными. Хлѣбодаръ, возстановленный въ своей должности, подноситъ ему хлѣбъ, который онъ беретъ простертою правою рукою; за хлѣбодаремъ новый виночерпій съ двумя сосудами. Между тѣмъ прежній виночерпій уже виситъ внѣ дома на висѣльницѣ, обреченный въ добычу птицамъ, изъ коихъ одна уже летитъ клевать тѣло его; трое слугъ, вѣроятно исполнявшихъ приговоръ, стоятъ около; одинъ несетъ вѣрно принадлежности казни, другой кажется хочетъ бросить камень въ летящую птицу или въ злополучнаго висѣльнича ⁹⁰⁾.

Патріархъ *Иаковъ*, чувствуя приближеніе своей кончины, *призываетъ дѣтей своихъ, чтобы благословить ихъ* и возвѣстить имъ грядущее. Старецъ съ длинными, вьющимися на концахъ волосами, въ торжественно-величественной позѣ, съ строгимъ лицомъ воссѣдаетъ на простомъ сѣдалищѣ: лице его, нѣсколько обращенное въ сторону, поза и особенно жестъ правой приподнятой руки полны сознанія, важности и торжественности минуты и высокаго несемнаго вдохновенія. Предъ нимъ стоятъ 12 сыновей, въ скромныхъ почтительныхъ позахъ, съ грустными задумчивыми лицами, вполне отвѣчающими данной минутѣ, безмолвно внимающаго словамъ вдохновеннаго старца. За ними дверь, обозначающая, что сцена происходитъ въ домѣ. Сцена полна патріархальной простоты и трогательнаго величія ⁹¹⁾.

Передъ смертію патріархъ *Иаковъ возмаетъ руки и благословляетъ внуковъ своихъ Ефрема и Манассію*, въ присутствіи Іосифа и Асенеи, ихъ отца и матери. Мяситый старецъ воссѣдаетъ на сѣдалищѣ; онъ погруженъ въ глубокую думу; предъ нимъ дѣтскія фигуры Ефрема и Манассіи, съ дѣтски невинными лицами и съ безотчетными движеніями. Какъ бы движимый тайною силою, старецъ вопреки принятому обычаю и вопреки желанію отца и матери складываетъ руки крестообразно, такъ что правая рука приходится не на главу старшаго, а младшаго, вопреки расчетамъ отца и матери. Отецъ, какъ бы въ испугѣ

⁹⁰⁾ Быт. XL, 20—22. Manuscr. fol. 17, p. 2. Ажик. pl. XIX, 18.

⁹¹⁾ Быт. XLIX, 1. Manuscr. fol. 23, p. 2. Ажик. pl. XIX, 15.

быстрымъ движеніемъ хочетъ переложить лѣвую руку Іакова, но уже поздно, правая рука старца крѣпко обняла голову Манассіи. Мать, стоя за Іосифомъ и приложивши лѣвую руку къ груди, съ недоумѣніемъ смотритъ на происшедшую сцену⁹²⁾.

Наконецъ, *Іаковъ скончался*. На одрѣ, просто, но прекрасно сдѣланномъ, лежитъ величественный старецъ, съ тѣмъ же строго спокойнымъ лицемъ, какъ при благословеніи дѣтей, но уже чуждымъ жизни. Іосифъ, принявъ послѣдній вздохъ отца, теперь со слезами обнимаетъ тѣло его, припавъ лицемъ къ его холодному лицу. Другіе сыновья и женщины стоятъ у одра и тоже плачутъ по умершемъ. Дальше уже набальзамированный и спелитый трупъ Іакова въ печально-семейной процессіи провожаютъ къ мѣсту погребенія: двое несутъ тѣла на плечахъ; за тѣломъ идутъ женщины, съ громкими рыданіями, сопровождаемыми жестами, выражающими неудержимое горе, одна скрестивъ руки на груди, другая простерши высоко вверхъ, жвади женщинъ остальные домашніе; рядомъ съ ними Іосифъ въ торжественно-печальной позѣ что-то несетъ въ рукахъ. Впереди пещера, поверхъ которой нѣсколько деревьевъ, та пещера въ землѣ Ханаанской, которую Авраамъ купилъ, чтобы служить гробницею для его фамиліи⁹³⁾.

Всѣ эти миниатюры представляютъ простую иллюстрацію библейскаго текста и имѣютъ почти исключительно художественно-историческій и археологическій интересъ; въ богословскомъ же отношеніи мало имѣютъ значенія.

Архим. Христофоръ.

(Продолженіе будетъ.)

⁹²⁾ Быт. XLVIII, 17—19. Manuscr. fol. 23, p. Ажик. pl. XIX, 1.

⁹³⁾ Быт. гл. L, 1—13. Manuscr. fol. 24, p. 2' D' Agincourt. t. V, Peint. pl. XIX, 16.

ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО ФИЛОСОФІИ РЕЛИГІИ*.

IV. Гносеологическое доказательство бытія Божія.

Подвергая критическому разсмотрѣнію онтологическое доказательство бытія Божія, мы выставили схему или формулу, которая по нашему мнѣнію выражаетъ сущность этого доказательства и которая должна служить нормою при оцѣнкѣ частныхъ формъ всѣхъ аргументовъ истины бытія Божія, основанныхъ на анализѣ идеи о Богѣ. Эту формулу силлогистически можно выразить такъ: необходимымъ понятіямъ нашего разума соответствуетъ дѣйствительность; но понятіе о Богѣ (въ которое, какъ существенный признакъ, входитъ предикатъ реального бытія) есть понятіе необходимое; слѣдовательно понятію о Богѣ соответствуетъ реальный предметъ, Богъ дѣйствительно существуетъ.

Примѣняя эту схему къ той формѣ онтологическаго доказательства, какою оно получило въ философіи при посредствѣ Ансельма, Декарта и Лейбница, мы нашли, что первая посылка въ немъ имѣетъ характеръ *предположенія*, сознательно или безотчетно принимаемаго за истину; мы согласимся, что въ признаніи этого предположенія безъ предварительнаго философскаго обоснованія состоитъ дѣйствительный (хотя и извинительный) недостатокъ его, что оно поэтому не можетъ имѣть всеобще-обязательной силы для разума, но только для тѣхъ, кто признаетъ

* См. май-іюньскую кн. „Правосл. Обзорѣніа“ за текущій годъ.

соотвѣтствіе нашего мышленія бытію. Что касается до второй послылки: понятіе о Богѣ принадлежитъ къ числу необходимыхъ понятій нашего ума, то мы вопреки возраженію Канта нашли, что онтологическое доказательство удовлетворяетъ выражаемому въ этой послылкѣ требованію, по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что доказываетъ логическую необходимость мыслить Бога существующимъ, что понятіе о Богѣ есть необходимо понятіе о реально существующемъ объектѣ.

Но очевидно и то, что ограничившись однимъ этимъ способомъ доказательства необходимости понятія о Богѣ, мы далеко не исчерпаемъ всѣхъ, и притомъ важнѣйшихъ, сторонъ въ этомъ понятіи и не предотвратимъ всѣхъ могущихъ возникнуть возраженій. Въ онтологическомъ доказательствѣ мы строго ограничились однимъ существующимъ въ нашемъ умѣ понятіемъ о Богѣ, и въ этомъ его ограниченіи, какъ извѣстно, нѣкоторые философы думали видѣть даже достоинство этого доказательства, какъ чисто рациональнаго, апріорнаго и не выходящаго нилуда за предѣлы нашего мышленія. Но на самомъ дѣлѣ такое ограниченіе имѣетъ свои существенные недостатки и опасности. Какъ бы логически безукоризненно и въ этомъ смыслѣ необходимо ни было понятіе о Богѣ, насъ никогда не оставитъ совершенно сомнѣніе, не есть ли эта необходимость чисто субъективнаго свойства, не есть ли это только необходимость представлять или мыслить Бога существующимъ, которая еще не ручается за дѣйствительное бытіе Его внѣ нашей мысли? Не есть ли идея о Богѣ нѣчто въ родѣ необходимой, условливаемой самымъ строемъ нашихъ познавательныхъ способностей иллюзіи ума, подобно тѣмъ иллюзіямъ, которыя замѣчаются въ области нашего эмпирическаго познанія и зависятъ отъ самаго устройства нашихъ чувственныхъ органовъ, каковы напр. оптическія? Если предметъ *кажется* необходимо существующимъ нашему разуму, то это также мало говорить о его подлинной реальности какъ напр. кажущееся движеніе солнца по горизонту и неподвижность земли о его дѣйствительномъ движеніи.

Чтобы окончательно разсвѣять эти сомнѣнія относительно разсматриваемаго нами понятія о Богѣ, мы очевидно должны выдти изъ строго очерченнаго круга одного только этого понятія, и не ограничиваясь его логическимъ анализомъ (путь онтологическаго

доказательства), показать его связь съ другими, доказанными въ своей истинѣ понятіями нашего разума и при помощи этой связи постараться показать его реальную истину.

Потребность въ такомъ, болѣе широкомъ чѣмъ въ онтологическомъ аргументѣ, обоснованіи необходимости понятія о Богѣ, съ цѣлію вывести отсюда заключеніе объ истинѣ бытія Божія и вызвала въ философіи другія формы доказательства этой истины, которыя по общей ихъ мысли часто причисляли къ онтологическому, но которыя по способу раскрытія этой мысли и по ходу умозаключенія заслуживаютъ быть выдѣленными изъ него, какъ особыя формы доказательства бытія Божія. Сюда принадлежатъ: *инсеологическое, психологическое и историческое* доказательства.

Къ числу самыхъ коренныхъ и неоспоримыхъ истинъ нашего познанія принадлежитъ увѣренность въ существованіи самой истины и самаго познанія. Это одна изъ тѣхъ истинъ, которыя могутъ быть отвергаемы только по недоразумѣнію и недоступны самому абсолютному скептицизму, потому что и абсолютный скептикъ, отвергающій на словахъ истину всякаго познанія, долженъ однакоже признать, что истинно и достоверно по крайней мѣрѣ его сомнѣніе въ истинѣ ¹⁾). Если теперь въ силу указанной нами необходимости привести истину бытія Божія въ связь съ коренными истинами нашего познанія намъ удастся доказать, что признаніе ея состоитъ въ существенной связи съ признаніемъ истины нашего познанія, что съ отрицаніемъ ея разрушится и уничтожится вся достоверность нашего знанія, то мы получимъ новое доказательство истины бытія Божія, которое сдѣлаетъ ее столько же достоверною для нашего разума, сколько достоверно существованіе знанія и истины. Такъ какъ такое доказательство исходитъ изъ идеи знанія и имѣетъ въ виду показать связь ея съ идеею о Богѣ, то оно довольно точно можетъ быть названо *инсеологическимъ*.

Попытки подобнаго рода доказательства мы встрѣчаемъ уже у нѣкоторыхъ средневѣковыхъ философовъ. Они исходили изъ

¹⁾ См. Объ основныхъ началахъ философскаго познанія. „Вѣра и Разумъ“ за 1885 годъ 1 и 2 кн.

неоспоримаго факта существованія истины и старались отсюда вывести заключеніе о существованіи безконечной и абсолютной Истины — Бога. Что истина необходимо существуетъ, говорили они, это очевидно само собою; ибо, какъ сказалъ еще блаженный Августинъ, если истины нѣтъ, то истина есть; потому что тогда то истина, что истины нѣтъ; но необходимо существующая истина есть Богъ ³⁾. „Если истина“, говоритъ Ансельмъ, имѣла начало или будетъ имѣть конецъ, то предъ началомъ ея было истинно то, что (до тѣхъ поръ) не было никакой истины, и это же самое будетъ истинно и опять послѣ ея конца. Но въ такомъ случаѣ ничто не можетъ быть безъ истины; слѣдовательно истина существовала прежде своего начала и будетъ существовать послѣ своего конца. А такъ какъ въ сказанномъ заключается противорѣчіе, то по необходимости должна существовать истина вѣчная; она и есть Богъ ³⁾.

Но не смотря на довольно остроумную комбинацію понятій въ подобнаго рода доказательствахъ, нельзя не замѣтить тотчасъ ихъ слабой стороны, которая заключается въ недостаточно ясною различеніи истины, какъ субъективнаго свойства нашего познанія, и истины, какъ реальнаго свойства абсолютнаго Существа. Поэтому и заключеніе изъ предшествующей послыки о необходимости истины: „но Богъ есть истина“, представляется слишкомъ поспѣшнымъ. Вообще во всѣхъ подобнаго рода умозаключеніяхъ безотчетно предполагается тожество субъективной и объективной истины, въ сущности, тожество мышленія и бытія — предположеніе, которое можетъ вести къ заключеніямъ, вовсе не входившимъ въ намѣренія благочестивыхъ средневѣковыхъ мыслителей.

Но лежащая въ основѣ умозаключеній схоластическихъ философовъ мысль, — связать достоверность нашего познанія съ истинною бытія Божія — не осталась безслѣдною въ исторіи философіи. Съ особенною ясностію выражена она въ философіи Декарта. Не смотря на самодостоверность нашего мышленія, утверждаемую

³⁾ Дунсъ Скотъ. Подобныя же мысли встрѣчаемъ у Александра Альскаго, Тома Аквината и др. Fortlage, Darstellung und Kritik d. Beweise fürs Daseyn Gottes, 124, 130.

⁴⁾ Lib. cit. 130.

имѣ въ знаменитомъ: *cogito ergo sum* и вытекающую отсюда достовѣрность всѣхъ понятій, выводимыхъ изъ этого принципа, какъ скоро они имѣютъ носомнѣнные признаки истины: ясность и раздѣльность, Декартъ однакоже не удовлетворяется этою внутреннею, субъективною гарантіею истины нашего познанія, но ищетъ кромѣ того вѣшняго, объективнаго удостовѣренія его въ идеѣ Божества. Чтобы вполне и окончательно могли быть устранены всѣ сомнѣнія касательно возможности истиннаго познанія, мы должны удостовѣриться „существуетъ ли Богъ, и если онъ существуетъ, — въ томъ, что онъ не можетъ обманывать насъ. Ибо пока я еще не убѣжденъ въ этомъ достовѣрно, я не могу достигнуть никакой достовѣрности о какомъ бы то ни было другомъ предметѣ“ ⁴⁾. Но какъ скоро мы убѣждаемся въ бытіи Божіемъ, мы необходимо убѣждаемся и въ достовѣрности нашего познанія; ибо „первый атрибутъ Бога, который имѣетъ отношеніе къ нашему познанію, есть Его высочайшая истинность и то, что Онъ намъ далъ естественный свѣтъ (разумъ). Поэтому Онъ не можетъ насъ обманывать и быть собственной, положительною причиною заблужденій, которымъ мы подвержены. Ибо хотя у людей есть способность обманывать и эта способность даже можетъ считаться доказательствомъ ума, но самое желаніе (воля) обманывать можетъ происходить только отъ злостности, страха или слабости и потому не можетъ имѣть мѣста въ Богѣ, отсюда слѣдуетъ, что естественный свѣтъ, или дарованная намъ Богомъ способность познанія никогда не можетъ дать намъ неистиннаго познанія о предметахъ, какъ скоро мы дѣйствительно познаемъ ихъ, то-есть понимаемъ ясно и отчетливо. Ибо Богъ по справедливости долженъ бы быть названъ обманщикомъ, еслибы Онъ далъ намъ такую извращенную способность, чтобы она принимала ложь за истину. Это устраняетъ уже то главное сомнѣніе, что мы не знаемъ, не таково ли свойство самой природы нашей, что она обманывается и въ томъ, что для нея представляется самымъ очевиднымъ. Но и всѣ прочія кромѣ упомянутаго сомнѣнія касательно достовѣрности нашего познанія легко устраняются съ признаніемъ этой основной истины“, т.-е. бытія Божія ⁵⁾.

⁴⁾ Medit. III. Descartes, Philos. Werke, ed. Kirchmann. p. 45.

⁵⁾ Princip. Phil., Ed. Kirchmann. § 20, 80, p. 16, 17.

Таким образом у Декарта возможность нашего познания и его достоверность предполагает истину бытия Божия. Против этого аргумента, соединяющего истину бытия Божия с истиною нашего познания, иногда замѣчали, что онъ не имѣетъ никакой логической силы и представляетъ собою такъ-называемый въ логикахъ *circulus in demonstrando*. Истина и достоверность нашего познания доказывается истинною бытия Божия и *предполагаетъ* ее; но истина бытия Божия въ свою очередь можетъ быть истиною только при *предположеніи* истины нашего познания, въ частности,—при предположеніи, что тѣ логическіе приемы (доказательства), при помощи которыхъ мы достигаемъ этой истины и убѣждаемся въ ней, вѣрны, что следовательно разумъ можетъ познавать истину. Это замѣчаніе можетъ быть и вѣрнымъ и нѣтъ, судя по тому, какъ мы смотримъ на идею о Богѣ и какъ объясняемъ происхожденіе ея въ нашемъ умѣ. Оно вѣрно, если идея о Богѣ есть результатъ умозаключающей дѣятельности разсудка, продуктъ самаго же нашего мышленія. Въ такомъ случаѣ очевидно, что продуктъ не можетъ служить гарантіею достоверности тѣхъ самыхъ приемовъ, при которыхъ онъ полученъ; напротивъ, только предварительная увѣренность въ истинѣ и достоверности этихъ приемовъ (логическаго мышленія) можетъ гарантировать и достоверность истины, выведенной при ихъ посредствѣ. Не понятіе о Богѣ удостовѣряетъ истину нашего познания, а напротивъ, предварительное убѣжденіе въ истинѣ нашего познания (самодосто- вѣрность мышленія) дѣлаетъ достоверною истину бытия Божия. Если же этой самодосто- вѣрности не будетъ, то истина бытия Божия (если признаемъ ее продуктомъ разума) нисколько не послужитъ къ спасенію этой достоверности и къ уничтоженію скептицизма. Скептику, сомнѣвающемуся въ достоверности нашего мышленія, мы напрасно стали бы указывать на идею о Богѣ, какъ на ручательство этой достоверности; онъ скажетъ, что однакоже и самая идея о Богѣ есть плодъ того же мышленія, одиакъ изъ актовъ его и потому, будучи и сама сомнительною, eo ipso не можетъ предотвратить сомнѣній насательно истины нашего познания.

Но иное дѣло если мы идею Божества станемъ считать не продуктомъ умозаключающей дѣятельности разсудка, не понятіемъ имъ самимъ созданнымъ, но актомъ непосредственнаго воз-

дѣйствія на нашъ духъ высочайшаго и реальнаго объекта ея. Тогда въ этой идеѣ высочайшаго Существа, въ числѣ предикатовъ котораго находятся благодѣтельность и истина, мы конечно можемъ искать *внѣшней* гарантіи того, что и законы нашего мышленія, какъ отъ него происшедшіе, должны быть не иными, какъ потинными и достовѣрными. Призывая идею о Богѣ *врожденною* намъ, Декартъ конечно былъ очень близокъ къ истинному воззрѣнію на происхождение идеи о Богѣ; но онъ несколько не разъяснилъ намъ, имѣетъ ли эта идея въ силу самаго своего происхожденія самостоятельное и независимое отъ мышленія право на достовѣрность и можетъ ли поэтому удостовѣрить и истину нашего мышленія? Напротивъ, забывая о дѣйствительномъ ея происхожденіи, онъ постоянно смѣшиваетъ ее съ понятіями разсудка, повидимому выводитъ ея достовѣрность изъ достовѣрности мышленія и потому оказывается отчасти виновнымъ въ томъ логическомъ недостаткѣ круга въ доказательствѣ, который ставили ему въ упрекъ. Кроме того, самая мысль: искать удостовѣренія истины нашего познанія въ идеѣ о Богѣ намъ кажется не вполне согласною ни съ самымъ принципомъ философіи Декарта, такъ рѣшительно полагающимъ во главу философіи самодостовѣрность мышленія, ни съ тою цѣлью, какую онъ имѣетъ въ виду при этомъ,—окончательно уничтожить возможность всякаго скептицизма. Для устраниенія скептицизма всего надежнѣе держаться того же пути, какой указалъ Декартъ,—именно доказать (что и не трудно), что самый скептицизмъ невозможенъ безъ признанія достовѣрности нашего мышленія, такъ какъ скептикъ сомнѣвается (слѣдовательно мыслитъ) по тѣмъ самымъ законамъ, какъ и его противники, слѣдовательно признаетъ ихъ достовѣрность. Что же касается до идеи Божества, то, какъ мы сказали, сомнѣваясь въ истинѣ мышленія вообще, скептикъ конечно въ правѣ усумниться и въ истинѣ частнаго акта этого мышленія, если предположить, что понятіе о Богѣ есть продуктъ нашего разсудка. Если же первоначальный источникъ его внѣ нашего разсудка, то скептикъ потребуетъ доказательства, какъ самаго этого положенія, такъ и той мысли, что область достовѣрнаго знанія не ограничивается одними разсудочными понятіями, что идея о Богѣ имѣетъ самостоятельную достовѣрность, способную удостовѣрить и истину нашего мыш-

ленія. Но подобнаго рода разъясненій не могла дать ему гносеологическая теорія Декарта.

Считая теоретическое понятіе о Богѣ результатомъ умозаключающей дѣятельности разума и притомъ неправильнымъ, какъ показала критика доказательствъ бытія Божія, Кантъ естественно не могъ видѣть въ этомъ понятіи и какой-либо гарантіи достовѣрности нашего познанія. Напротивъ, въ невозможности этимъ путемъ доказать объективную истину нашего мышленія, онъ видитъ одно изъ доказательствъ въ пользу своей теоріи о субъективности нашего познанія. По его мнѣнію, объективная достовѣрность нашего познанія дѣйствительно могла бы быть признана только при предположеніи вѣрности теоріи о предустановленной Богомъ гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ (или какъ онъ называетъ ее: преформаціи чистаго разума),— предположеніе, которое допускали Декартъ и Лейбницъ. Но это самое предположеніе ничѣмъ не можетъ быть доказано, кромѣ той же бездоказательной увѣренности. Отсюда для насъ вполне неизвѣстно, и по самому строю нашихъ познавательныхъ способностей должно оставаться неизвѣстнымъ, соответствуетъ ли нашему познанію объективная истина или нѣтъ, въ частности,— нашему понятію о Богѣ—реальный объектъ.

Дальнѣйшее движеніе философскаго мышленія показало несостоятельность Кантовой субъективно-идеалистической точки зрѣнія на наше познаніе, которая при послѣдовательномъ ея проведеніи неминуемо привела бы къ абсолютному скептицизму; а вмѣстѣ съ этимъ открылась возможность новыхъ попытокъ гносеологическаго бытія Божія. Ближайшимъ поводомъ къ этимъ попыткамъ было крушеніе онтологическаго доказательства подъ ударами Кантовой критики. Замѣтный пробѣлъ, оставленный черезъ уничтоженіе его въ издавна известномъ циклѣ доказательствъ бытія Божія, многіе философы думали восполнить видоизмѣненіемъ прежняго онтологическаго доказательства такимъ образомъ, чтобы въ основѣ этого довода полагать не понятіе бытія, а понятіе познанія. Для видоизмѣненнаго такимъ образомъ доказательства оставалось какъ свободное мѣсто, такъ и самое названіе *онтологическаго*, съ тѣмъ только различіемъ, что тогда какъ прежнее центръ тяжести полагало въ первой половинѣ этого термина, указывавшей на бытіе ($\delta\upsilon$), второе этотъ центръ пе-

реносило во вторую половину (λόγος), указывающую на понятие, мысль. Вотъ почему нѣкоторые философы, напримѣръ Тренделенбургъ и Ульрици, называли его также *логическимъ*.

Мы представимъ главные мысли этого доказательства у того и другаго философа.

Основною гносеологическаго доказательства у Тренделенбурга служить фактъ человѣческаго мышленія и познанія. Человѣческое мышленіе знаетъ о себѣ какъ о конечномъ ограниченномъ мышленіи; однако же оно стремится за всѣ возможныя границы. Оно сознаетъ, что зависитъ отъ природы вещей, а что природа вещей независима отъ него; но несмотря на это, въ своемъ познаніи оно дѣйствуетъ такъ, какъ будто вещи подлежали его опредѣленію и успокоивается лишь тогда, когда успѣетъ овладѣть ими. Такая увѣренность была бы противорѣчіемъ, еслибы мы не предположили, что въ самыхъ вещахъ есть мыслимое, что въ действительномъ есть истина. Все наше мышленіе было бы или игрою случая или отчаянною дерзостію, еслибы въ основѣ мышленія и вещей, какъ ихъ общій начальный источникъ и общая связь, не лежала истина—Богъ. Безъ этого право мышленія было бы дерзостію. Въ этомъ доказательствѣ, говоритъ Тренделенбургъ, мы исходимъ изъ самаго достовѣрнѣйшаго факта,—samaго нашего мышленія; еслибы въ вещахъ не было истины, то мышленіе противорѣчило бы себѣ самому, было бы невозможно *).

Несмотря на вѣрность основной идеи этого доказательства, оно страдаетъ нѣкоторою неопредѣленностію, которая вызвала справедливыя замѣчанія его критиковъ, что оно ведетъ къ признанію не живаго, личнаго, а пантеистическаго Бога, что стоитъ въ противорѣчій съ собственнымъ воззрѣніемъ этого философа, которое ни въ какомъ случаѣ нельзя назвать благопріятствующимъ пантеистическому міросозерцанію †). Въ самомъ дѣлѣ, сущность этого доказательства состоитъ въ томъ, что истина въ нашемъ конечномъ познаніи была бы невозможною, еслибы въ основѣ какъ познанія, такъ и дѣйствительности не лежала одна и таже истина—Богъ. Итакъ, для осуществленія познанія, по

*) Log. Untersuchungen. 1840. В. 11. 841.

†) A. Peip. Religionsphilosophie. 1879. p. 137.

мнѣнію Тренделенбурга, необходимо тождество мышленія и бытія и къ признанію только этого пантеистическаго тождества и ведетъ его доказательство ³⁾).

Ульрици, также какъ и Тренделенбургъ, въ основу своего гносеологическаго доказательства полагаетъ фактъ человѣческаго познанія. Вотъ основныя мысли его доказательства.

Все наше познаніе основывается на томъ, что вообще логическіе законы нашего мышленія имѣютъ приложеніе къ реальному бытію вещей, что есть слѣдовательно согласіе между природою вещей и природою нашего мышленія (его логическими законами и нормами), что идеальное бытіе нашего мышленія и реальное бытіе вещей не могутъ быть совершенно различны.

Однакоже это общее, формальныхъ законовъ касающееся согласіе бытія и мышленія не есть тождество; изъ него нисколько не слѣдуетъ матеріальное совпаденіе *содержанія* нашего представленія съ реальнымъ бытіемъ вещей. Напротивъ, наше непосредственное, чувствами приобретаемое пониманіе во многомъ расходится съ реальными свойствами вещей. Только тамъ мы можемъ считать достовѣрною объективность нашего пониманія, гдѣ законы нашего мышленія заставляютъ насъ принять такое матеріальное совпаденіе бытія и представленія о немъ.

Это совпаденіе, а также происходящее отсюда знаніе вещей,

³⁾ Впрочемъ настоящаго значенія своего доказательства не скрываетъ и самъ Тренделенбургъ. „Изъ нашего доказательства“, говоритъ онъ, „не нужно извлекать больше, чѣмъ сколько въ немъ заключается, именно—существованія истины въ мышленіи и истины въ вещахъ чрезъ высшее посредство. Фихте когда-то указалъ, какъ изъ нравственнаго дѣйствованія, если оно не должно себѣ противорѣчить, слѣдуетъ вѣра въ нравственный миропорядокъ, въ міръ,—какъ матеріалъ нашего долга. Точно также, изъ сана повноващаго мышленія, если оно не должно себѣ противорѣчить, вытекаетъ вѣра въ идеальный миропорядокъ, въ міръ, какъ матеріалъ мышленія (Log. Unters. В. II. 342). Но проводя параллель между своимъ теоретическимъ и нравственнымъ доказательствомъ Фихте, Тренделенбургъ тѣмъ самымъ указываетъ и на его существенный недостатокъ. Интеллектуальный и моральный мировой порядокъ не есть еще Божество, хотя Фихте и думалъ замѣнить его послѣднимъ. Иное дѣло, еслибы Тренделенбургъ продолжалъ ходъ своихъ умозаключеній и спросилъ объ общей и единой причинѣ того и другаго миропорядка; онъ неизбежно пришелъ бы тогда къ мысли о Богѣ, какъ единственно мыслимомъ началѣ того и другаго.

возможно только при томъ условіи, если *опредѣленности* вещей, реальныя *различія* сами по себѣ будутъ тоже, что и различія, установленныя нашею различающею (сравнивающею) дѣятельностію, только при различеніи вещей ихъ опредѣленности могутъ даваться нашему сознанию.

Въ особенности наше мышленіе и бытіе совпадаютъ въ томъ отношеніи, что какъ разнообразныя опредѣленія вещей, такъ и многообразное различіе нашихъ представленій не есть что-либо первоначально данное, изначала существующее, но *положенное* или установленное различающею дѣятельностію, такъ что мы принуждены предполагать бытіе различающей первосилы, отъ которой зависитъ *все* множество и разнообразіе, *вся* опредѣленность и различимость вещей и нашихъ мыслей.

Эта различающая первосила и перводѣятельность есть единственно мыслимое первое, начальное, извѣчное бытіе, метафизическое *primum* всякаго другаго различнаго бытія, а также единственно мыслимая первая, обуславливающая всѣ прочія мысли, первомысль, необходимое мыслящее *primum* всѣхъ другихъ представленій. Эта первосила, положившая начало опредѣленности вещей, должна была положить начало и бытію самыхъ вещей; такимъ образомъ мы должны признать ее творческою Силою. Эта творческая первосила необходимо духовна по природѣ; потому что въ совершеніи своей дѣятельности, и притомъ въ самомъ уже первомъ актѣ ея, въ положеніи и установленіи категорій, какъ общихъ точекъ зрѣнія и нормъ ея дѣйствования, безъ которыхъ невозможно никакое различеніе, непосредственно выражается ея сознаніе самой себя, ближайшимъ образомъ какъ различающей, опредѣляющей, творческой первосилы и первоушности вообще. Наоборотъ, наша душа только потому есть духъ и духовная сила, что она одарена способностію различенія, пользуясь которою и достигаетъ сознанія и самосознанія, знанія вещей и самой себя. И это знаніе въ свою очередь обуславливается и становится возможнымъ только потому, что тѣ же всеобщія нормы и точки зрѣнія (категорія), по которымъ распределены вещи различающею Первосилою, служатъ имманентнымъ правиломъ и для нашей различающей дѣятельности, вслѣдствіе чего эта послѣдняя, — первоначально безсознательно и произ-

волью, даетъ намъ возможность образовывать единичныя представленія и общія понятія.

Это доказательство бытія Бога, какъ различающей первосилы, можно назвать *познавательнo-теоретическимъ*, такъ какъ оно основывается на такихъ функціяхъ и актахъ нашей души, которые лежатъ въ природѣ нашего мышленія и вмѣстѣ въ природѣ самыхъ вещей и на которыхъ вообще основывается все наше знаніе и познаніе, наша вѣра, мнѣнія и предположенія *).

Сравнивая доказательство Ульрици съ вышеизложеннымъ, принадлежащимъ Тренделенбургу, мы должны отдать несомнѣнное преимущество первому въ томъ отношеніи, что въ немъ ясно и выразительно отвергается мысль о тождествѣ мышленія и бытія, познанія и познаваемаго; оно совершенно свободно отъ подозрѣнія въ пантеистическомъ характерѣ, упрекъ, который можно сдѣлать не только Тренделенбургу, но какъ мы видѣли, и явнo-торымъ другимъ формамъ гносеологическаго довода. Недостаткомъ доказательства Ульрици можно назвать излишнюю его сложность, отчасти запутанность (что особенно замѣтно въ подлинномъ изложеніи его), что произошло по нашему мнѣнію отъ желанія его привести свое доказательство въ связь съ своею теоріею мышленія, какъ различительной дѣятельности и наоборотъ, въ идеѣ о Богѣ, какъ о различающей первосилѣ, найти подтвержденіе этой теоріи,

Удерживая основную идею гносеологическаго доказательства, общую всѣмъ вышеизложеннымъ его формамъ и которая состоитъ въ указаніи существенной связи истины бытія Божія съ истиною нашего познанія, попытаемся изложить его въ наиболѣе, но нашему мнѣнію, соответствующей этой идеѣ формѣ.

Исходною точкою этого доказательства мы полагаемъ фактъ существованія истины, фактъ неоспоримый и неподлежащій никакому сомнѣнію. Что истина существуетъ, доказывается тѣмъ однимъ, что самый абсолютный скептицизмъ не можетъ отвергнуть ея, не опасаясь стать въ противорѣчіе съ самимъ собою и тѣмъ уничтожить себя. „Если нѣтъ истины, по остроумному замѣчанію блаж. Августина, то истина есть: ибо тогда будетъ то истиною, что истины нѣтъ“. Въ самомъ дѣлѣ, самый абсо-

*) H. Ulrici, Gott und die Natur. 1862, 440—454.

лютымъ скептикъ, отвергающій истину всякаго познанія, не рѣшится однакоже сказать, что его собственное познаніе, его мнѣніе и сужденія о мнѣніяхъ другихъ, истину которыхъ онъ отрицаетъ, не есть истина. Но то признаніе истины, которое логика вынуждаетъ даже у самаго рѣшительнаго скептика, составляетъ на самомъ дѣлѣ движущій нервъ всякой дѣятельности нашего ума, будетъ ли то обычное и безотчетное знаніе общаго смысла или знаніе научное, самое существованіе котораго возможно только при предположеніи, что есть истина и что она составляетъ и несомнѣнное содержаніе и вмѣстѣ идеальную цѣль всякаго рода нашихъ познавательныхъ стремленій.

Но что такое истина нашего познанія? Познаніе мы называемъ истиннымъ, когда оно *соотвѣтствуетъ* дѣйствительности, когда предметы отражаются въ нашемъ сознаніи такъ, какъ они существуютъ на самомъ дѣлѣ. Такое опредѣленіе истины нашего познанія само собою предполагаетъ, съ одной стороны отличіе познанія отъ познаваемаго, познающаго субъекта отъ познаваемыхъ вещей, съ другой—ихъ сходство или согласіе, но не тождество. Еслибы познаваемый объектъ не отличался отъ познающаго субъекта, еслибы бытіе и мышленіе были тождественны, то мы и не знали бы о вещахъ, какъ о чемъ-то отличномъ отъ себя, отъ нашихъ мыслей и представленій, чему противорѣчитъ самый фактъ существованія такого знанія. Если бы напротивъ между познаніемъ и познаваемымъ не было никакого сходства и соотношенія, то опять очевидно, наше воображаемое знаніе было бы *неистиннымъ*, несходнымъ съ дѣйствительнымъ бытіемъ вещей, познаніемъ; мы бы отвергли истину знанія реальнаго; наше знаніе было бы знаніемъ не подлиннаго бытія, а смѣною субъективныхъ нашихъ состояній, представленій, мыслей, ложно считаемыхъ нами представленіями и понятіями о дѣйствительныхъ вещахъ.

Что истина познанія необходимо предполагаетъ съ одной стороны различіе, съ другой—совпаденіе познающаго субъекта и познаваемаго объекта, ясно показываетъ и самый процессъ нашего познанія. Мышленіе, источникъ нашего познанія, есть свободная дѣятельность нашего я, которое въ ней слѣдуетъ своимъ собственнымъ, первоначально имманентнымъ ему (логическимъ) законамъ. Эти законы составляютъ выраженіе его самобытной,

духовной природы и никакимъ образомъ не могутъ быть получены изъ внѣшняго міра путемъ чувственнаго воспріятія, такъ какъ весь такъ-называемый опытъ, какъ связанное и упорядоченное знаніе о мірѣ, возможенъ только подъ условіемъ самостоятельной дѣятельности нашего мышленія, которое грубый матеріалъ ощущеній перерабатываетъ по своимъ собственнымъ логическимъ законамъ. Очевидно, что самые эти законы не могутъ происходить изъ опыта, самую возможность котораго они условливаютъ; они суть необходимые апіорные законы соединенія всякаго даннаго отвѣтѣ содержанія, которое входитъ въ наше сознаніе. Но не смотря на эту самостоятельность и независимость отъ опыта дѣятельности нашего разума, наше мышленіе, соединяющее данный отвѣтѣ матеріалъ по находящимся въ немъ самомъ и ему принадлежащимъ формамъ и законамъ, достигаетъ однакоже познанія объективной истины, т.-е. не только до познанія единичныхъ впечатлѣній отъ міра внѣшняго, но и до пониманія формъ или законовъ связи міровыхъ явленій. Это очевидно предполагаетъ, что субъективно-необходимыя формы идеальнаго сочетанія феноменовъ нашего сознанія (т.-е. представленій), логическіе законы находятъ въ точномъ соответствіи съ объективно-необходимыми формами реальнаго сочетанія дѣйствительныхъ явленій и предметовъ, съ законами бытія, физическими и метафизическими. Ибо иначе, мышленіе наше какъ бы правильно ни было, какъ бы ни соответствовало своимъ логическимъ законамъ, не имѣло бы ни малѣйшаго ручательства въ томъ, что оно и объективно истинно и находится въ согласіи съ бытіемъ. Мы должны были бы рѣшительно отказаться отъ всякой возможности познавать дѣйствительность, еслибы между законами мышленія и законами бытія находилось совершенное разногласіе. И не только всеобщая увѣренность въ достовѣрности нашего познанія, но и самый опытъ показываетъ намъ, что этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ, что напротивъ законы, которые наше мышленіе какъ бы извлекаетъ изъ своихъ собственныхъ законовъ и влагаетъ въ міровыя явленія, и дѣйствительно въ нихъ заключаются. Такъ мы на опытѣ видимъ, что явленія, которыя мы на основаніи законовъ нашего познанія впередъ исчисляемъ и которыхъ ожидаемъ, и въ дѣйствительности безошибочно наступаютъ и совершаются такъ, какъ мы ожидаемъ, напр. астроно-

мическія явленія или дѣйствія техническихъ нашихъ орудій въ ежедневной жизни. Такимъ образомъ согласіе идеальныхъ, отъ вышняго міра незамѣствованныхъ законовъ нашего мышленія съ реальными, нашимъ мышленіемъ несозданными законами, есть самый несомнѣнный фактъ какъ умозрѣнія, такъ и опыта; на немъ основывается достовѣрность всѣхъ частныхъ знаній, всѣхъ эмпирическихъ наукъ. Какимъ же образомъ мы можемъ объяснить теперь возможность такого согласія? Для насъ есть только единственная возможность сдѣлать понятнымъ это чудное согласіе нашего мышленія съ бытіемъ міра: предположить общее начало того и другаго, въ которомъ заключается высочайшій источникъ какъ мышленія, такъ и бытія. Иначе: мы должны признать, что абсолютная реальная причина міра есть вмѣстѣ и абсолютная идеальная причина нашего собственного духа и что отъ одного и того же творческаго разума, абсолютнаго духа произстекли и законы нашего мышленія и законы бытія. Такимъ образомъ согласіе мышленія и бытія, субъекта и объекта въ въ конечномъ и служащемъ отображеніемъ безконечнаго духовномъ существѣ указываетъ намъ на единство безконечнаго Духа, какъ на основаніе и первообразъ какъ познанія, такъ и познаваемаго бытія¹⁰⁾. „Какъ солнце, скажемъ словами Платона, есть причина зрѣнія и причина не только того, что предметы

¹⁰⁾ Въ изложеніи гносеологическаго доказательства здѣсь мы отчасти слѣдовали Пейдереру (*Religions philosophie*, 1878, p. 408—406), съ которымъ въ существенномъ согласны Вейерманъ (*Dogm.* § 659) и Шлейермахеръ. Въ социальнѣю изложеніе этого доказательства у Пейдерера принимаетъ нѣсколько пантеистическій оттѣнокъ, котораго нечужда и вся его философія, оттѣнокъ, вовсе не требуемый содержаніемъ самаго доказательства, такъ какъ оно вовсе не ведетъ еще къ предположенію, будто творческій разумъ выступаетъ въ явленіе въ мировыхъ явленіяхъ по своей реальной, а въ законахъ мышленія по своей идеальной сторонѣ, что онъ не только пребываетъ какъ прежде лежащее, трансцендентальное основаніе, но и дѣйствительно самъ вступаетъ въ противоположеніе мышленія и бытія, какъ примиряющее единство, какъ богосознаніе и пр. (405 и слѣд.) Согласіе, но не тождество законовъ мышленія и бытія уже показываетъ, что эти законы суть *мологотемичные*, установленные высочайшимъ Существомъ, а не собственные законы его природы, такъ какъ въ собственномъ его существѣ нѣтъ никакого основанія къ раздвоенію и противоположенію идеальнаго и реальнаго (мироваго) моментовъ.

природы бываютъ видимы въ свѣтѣ, но и того, что они вырастаютъ и происходятъ, такъ и Благо (Богъ) обладаетъ такою силою и красотою, что оно не только для души бываетъ причиною познанія, но и сообщаетъ истину и существованіе всему тому, что составляетъ предметъ познанія. И какъ солнце само не есть ни зрѣніе ни зримое, но стоитъ выше того и другаго, такъ и Благо не есть само знаніе или истина, но возвышается надъ тѣмъ и другимъ; и знаніе и истина не суть самое Благо, но только подобны благо“¹¹⁾.

Мысль о необходимости для объясненія факта нашего познанія признать бытіе Существа высочайшаго, какъ первоисточника мышленія и бытія, мы можемъ подтвердить и путемъ отрицательнымъ, указаніемъ невозможности объяснить этотъ фактъ какимъ-либо другимъ способомъ. Какъ на существенное условіе нашего человѣческаго познанія, мы указали на сходство и вмѣстѣ различіе познанія и познаваемого, которое и могло быть объяснено только предположеніемъ общаго первоначала того и другаго. Отвергать это предположеніе очевидно могутъ только тѣ философскія ученія, которыя совершенно отрицаютъ или всякое сходство и слѣдовательно соотношеніе между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, или всякое различіе между ними, признавая тождество мышленія и бытія. Что касается до перваго рода ученія, которое находитъ свое выраженіе въ абсолютномъ скептицизмѣ и въ послѣдовательно ведущемъ къ нему субъективномъ идеализмѣ, то мы можемъ оставить его въ сторонѣ, такъ какъ оно отвергаетъ самый исходный пунктъ нашего доказательства, возможность объективнаго познанія вещей. Последняго рода ученіе есть необходимое гносеологическое предположеніе монистическихъ теорій матеріализма и идеализма. Какъ тотъ, такъ и другой одинаково предполагаютъ единое, тождественное начало какъ субъективнаго, такъ и объективнаго міра, какъ мышленія, такъ и бытія, причемъ первый видитъ это начало въ матеріи, послѣдній въ пантеистическомъ абсолютномъ. Какъ тотъ, такъ и другой совпаденіе мышленія и бытія въ познаніи могутъ объяснить субстанціальнымъ тождествомъ

¹¹⁾ Repub. 7, 517.

того и другаго и не видать поэтому нужды въ особомъ премір-номъ Существовѣ, первоначально установившемъ соотвѣтствіе того и другаго. Но удастся ли имъ такое объясненіе? Могутъ ли они съ своей точки зрѣнія объяснить существованіе истины въ познаніи и возможности самаго познанія?

Что касается до матеріализма, то только недоразумѣніемъ и обычною свойственною этому направленію непослѣдовательностію можетъ быть объяснено то, что въ немъ еще удерживается понятіе объ истинѣ и о ея познаніи, понятія идеальныя, которыя по существу своему не могутъ въ немъ имѣть мѣста. Въ самомъ дѣлѣ, если дѣйствительно существуетъ только матеріальное, если нѣтъ никакого различія по существу между познающимъ я и познаваемымъ міромъ, если далѣе все матеріальное въ своихъ обнаруженіяхъ подчинено необходимымъ законамъ природы, то можетъ ли быть при этомъ возвращеніи на сущность бытія и познанія какое-либо различіе между истиною и ложью, между правильнымъ и неправильнымъ, вообще какая-либо оцѣнка познаній по ихъ гносеологическому качеству и достоинству? Если процессъ мышленія и познанія есть такой же естественный и необходимый процессъ, какъ и всѣ внѣшніе процессы видимой природы, совершающійся неизбежно такъ, а не иначе при данныхъ условіяхъ, то говорить о *качествахъ* этого процесса по отношенію къ его истинѣ совершенно неумѣстно. Называть извѣстное сочетаніе мыслей, понятій правильнымъ, истиннымъ, другое—неосновательнымъ, ложнымъ, точно также негѣпо, какъ называть такое-то химическое сочетаніе, такое-то физическое явленіе, такой-то физиологическій процессъ справедливымъ, разумнымъ, основательнымъ, а другой—дурнымъ, неистиннымъ. Всѣ мысли, всѣ понятія, всѣ умозаключенія, какъ естественныя и необходимые продукты извѣстнаго, обусловленнаго законами природы и внѣшними обстоятельствами сочетанія матеріальныхъ частицъ мозга, равно законосообразны, имѣютъ одинаковое право существованія и ни одному изъ нихъ не можетъ быть отдано предпочтеніе передъ другимъ. Если же они разнятся то причина этого можетъ заключаться въ различіи даннаго сочетанія атомовъ мозга и организма и въ различіи внѣшнихъ воздѣйствовавшихъ на образованіе ихъ вліяній. Внутренней са-

мостоятельной цѣнности, какъ невольныя, естественныя порожденія этихъ условій, они имѣть не могутъ; говорить о такой ихъ цѣнности по отношенію къ истинѣ было бы также безразсудно, какъ говорить напр. объ истинномъ или неистинномъ сочетаніи атомовъ мозга, объ истинной или ложной желчи, выделяемой печенью и пр. На самомъ дѣлѣ все можетъ быть только истиннымъ (если еще удерживать это названіе), потому что все совершается по нормѣ, по необходимымъ законамъ природы, уклоненіе отъ которыхъ невозможно.

Какъ въ послѣдовательно проведенномъ матеріализмѣ не можетъ быть понятія объ истинѣ, также точно не можетъ быть въ немъ и рѣчи о соответствіи нашего мышленія или познанія съ бытіемъ, какъ условіи нашего познанія истины. Такое соответствіе, какъ мы сказали, предполагаетъ прежде всего существенное различіе субъекта и объекта, нашего я и міра внѣшняго. Но какъ скоро матеріализмъ психическую жизнь, въ частности мышленіе, признаетъ такимъ же механически-законосообразнымъ процессомъ природы, какъ и прочіе физическіе процессы, то какой смыслъ можетъ имѣть вопросъ о внутреннемъ согласіи или несогласіи этихъ процессовъ, и какимъ образомъ эти два параллельно идущіе процесса, физиологическій мозговой и независимо отъ него идущій процессъ міроваго бытія, могутъ давать совершенно незавключающіяся въ нихъ продуктъ, — свободное и постоянно идущее впередъ познаніе истины? Физиологическій процессъ мышленія идетъ самъ по себѣ, по своимъ неизмѣннымъ органическимъ законамъ; міровые процессы и явленія природы совершаются также по своимъ неизмѣннымъ законамъ; какимъ образомъ первый процессъ можетъ такъ-сказать отражать и обнимать въ себѣ всѣ прочіе процессы природы, овладѣвать ими, познавать міръ въ его законахъ? Это также непонятно, какъ и то, еслибы мы допустили, что камень, въ которомъ дѣйствуютъ химическіе законы, могъ знать о растеніи, въ которомъ дѣйствуютъ законы физиологическіе; что явленія электрическія могутъ знать и понимать явленія, совершающіяся по закону тяготѣнія и пр. Если же матеріализмъ скажетъ, что физиологическій процессъ мышленія есть процессъ *vis genens*, выходящій изъ ряда всѣхъ прочихъ извѣстныхъ намъ процессовъ природы, что за-

коны мышленія, по которымъ мы познаемъ природу, составляютъ нѣчто совершенно отличное отъ прочихъ законовъ ея, то онъ очевидно разрушить свой собственный принципъ и долженъ будетъ для объясненія факта познанія признать отличие міра вѣшняго отъ внутренняго, познающаго субъекта отъ познаваемого вѣшняго бытія. Но признавая это, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ обязанъ будетъ допустить и тотъ постулатъ, который необходимо отсюда вытекаетъ для объясненія познанія,—существованіе высшей верховной Причины, связующей тотъ и другой, различные по существу міры въ одно гармоническое цѣлое общими идеальными законами бытія, дѣлающими возможнымъ и наше познаніе о нихъ.

Точно также какъ и матеріализмъ, не можетъ объяснить существованія истины и возможности познанія ея противоположная монистическая система,—абсолютный идеализмъ. Какъ извѣстно, идеализмъ вопреки обычному понятію объ истинномъ познаніи, какъ о соответствіи мышленія и дѣйствительности, съ особенною настойчивостью проводитъ мысль именно о тождествѣ мышленія и бытія, какъ единственно возможномъ условіи истиннаго познанія. Но не трудно убѣдиться, что послѣдовательно проведенный идеалистическій принципъ также точно и по тѣмъ же причинамъ приведетъ насъ къ совершенному отрицанію истины, какъ и принципъ матеріализма. Въ самомъ дѣлѣ, если *esse*, какъ въ области познанія, такъ и бытія есть проявленіе и видоизмѣненіе *единого*, назовемъ ли мы это единое абсолютнымъ или Божествомъ (въ пантеистическомъ смыслѣ), то какъ могутъ произойти изъ него столь радикальныя и взаимно исключаютъ себя противоположности, какъ знаніе и незнаніе, истина и ложь? Если абсолютное есть безразличное начало всего бытія и мышленія, если наше мыслящее я есть въ сущности проявленіе того же начала, то истина и ложь суть такіе же безразличныя, одинаково необходимыя и законосообразныя проявленія его бытія, какъ и всѣ другіе представляющія намъ контрасты и различія міроваго бытія. Существенное различіе между истиною и ложью, между совершеннымъ и несовершеннымъ будетъ также уничтожено, какъ и въ матеріализмѣ. Если абсолютное есть не только безразличное начало бытія, но абсолютное совершенство, абсо-

лютая истина бытія и мышленія, то и всѣ проявленія его, въ какихъ бы конкретныхъ формахъ они ни выражались, будутъ одинаково истинными и совершенными; лжи и заблужденія, какъ отрицанія истины, быть не можетъ; мы вступаемъ въ явное противорѣчіе съ дѣйствительнымъ ходомъ нашего мышленія и нашего познанія.

Чтобы уклониться отъ этого логическаго, разрушающаго идею истины результата, идеализмъ иногда прибѣгаетъ къ рѣшительному средству, въ отрицанію отъ своего абсолютнаго всего несовершеннаго, неистиннаго какъ въ знаніи, такъ и въ бытіи. Въ области того и другаго проявленіемъ абсолютнаго служить только разумное, вѣчное и непреходящее; все неистинное и неразумное ео ipso и недѣйствительно; оно отрицаніе подлиннаго бытія; только разумное, какъ говорилъ Гегель, дѣйствительно и только дѣйствительное разумно. Но полная неудача такого рѣшительнаго средства къ устраненію изъ абсолютнаго противорѣчій истины и лжи сейчасъ же становится очевидна, какъ скоро вспомнимъ, что ложь и заблужденіе не есть простое отрицаніе или отсутствіе истины, но положительное и вполне реальное несовершенство знанія, постоянно сопровождающее его и сказывающееся въ явныхъ и осязательныхъ практическихъ результатахъ въ наукѣ, въ жизни частной и общественной. Не говоримъ о томъ, что называя заблужденіе отрицаніемъ или отсутствіемъ истины, идеализмъ не объясняетъ, откуда оно могло возникнуть при безусловномъ единствѣ абсолютнаго, не допускающемъ никакихъ отрицаній или ограниченій? Не могло же оно вторгнуться откуда-либо извнѣ абсолютнаго, какъ ограничивающее и препятствующее стройности его развитія начало, потому что допуская такое начало, мы уничтожимъ самый принципъ идеализма.

Если же не прибѣгая въ такой крайней мѣрѣ, какъ игнорированіе, даже признаніе недѣйствительнымъ всего невытекающаго изъ природы абсолютнаго, мы станемъ смотрѣть на различіе истиннаго и неистиннаго, вообще на различныя степени нашего знанія, какъ на относительное только различіе послѣдовательно идущихъ моментовъ въ процессѣ развитія абсолютнаго, причемъ предшествующій низшій моментъ назовемъ ложью, а другой высшій сравнительно съ нимъ—истиною, то и этимъ ни-

сколько не объяснимъ факта несомнѣнной противоположности истины и заблужденія. Какимъ образомъ мы можемъ допустить въ абсолютномъ, поистинѣ заслуживающемъ такого названія, слѣдовательно абсолютнымъ не только по бытію, но и по совершенству, послѣдовательный, переходъ отъ незнанія къ познанію, вообще всѣ *качественныя* различія моментовъ развитія? Если процессъ развитія абсолютнаго есть действительно разумный и законосообразный процессъ, то и всѣ моменты его одинаково разумны и необходимы и противопоставлять ихъ въ области бытія субъективнаго, какъ истину и ложь, мы также мало имѣемъ права, какъ называть напр, въ процессѣ объективнаго бытія природы вчерашнее, предшествующее состояніе ея ложнымъ и неистиннымъ, а сегодняшнее, смѣнившее его состояніе истиннымъ. Далѣе, еслибы различіе между истинною и неистинною свѣдѣлось въ сущности къ различію предшествующихъ и послѣдующихъ моментовъ развитія абсолютной идеи, то на самомъ дѣлѣ мы получили бы въ итогъ такого развитія никакъ не истину, а скорѣе одну ложь и заблужденіе. Понятія истины и лжи становятся относительными; что сегодня истина, какъ высшій моментъ въ сравненіи съ предыдущими, то завтра неминуемо будетъ ложью, потому что смѣнится новымъ моментомъ въ развитіи абсолютной мысли. А такъ какъ процессъ развитія абсолютнаго безконеченъ, то въ итогъ мы получаемъ безконечно идущій процессъ лжи и заблужденія, потому что каждый моментъ знанія, какъ бы онъ ни казался истиннымъ въ сравненіи съ прежнимъ, на самомъ дѣлѣ обреченъ на уничтоженіе, какъ переходный и слѣдовательно ложный по своей природѣ. Никакой постоянной, общеобязательной, безусловной истины при этомъ возрѣніи нѣтъ и быть не можетъ.

Если такимъ образомъ ни матеріализмъ, ни идеализмъ, одинаково исходящіе изъ идеи о принципиальномъ тождествѣ мышленія и бытія въ одной абсолютной субстанціи (будетъ ли это матерія первыхъ, или абсолютъ послѣднихъ), не могутъ объяснить намъ факта существованія истины и истиннаго познанія, то очевидно мы возвращаемся назадъ, къ признанію различія между познающимъ субъектомъ и познаемымъ объектомъ и затѣмъ къ признанію стоящаго выше ихъ и отличнаго отъ нихъ по су-

шеству высочайшаго Начала, какъ условія гармоническаго соотношенія того и другаго. Такъ какъ это Начало есть въ точномъ смыслѣ высочайшее и существенно отъ него отличное по бытію и совершенствамъ, въ сравненіи съ которыми какъ познающій субъектъ (міръ духовный), такъ и воспринимаемый объектъ (міръ чувственный) составляютъ бытіе условное, происшедшее, а потому и ограниченное, то этимъ дается ключъ и къ объясненію того, почему въ нашемъ познаніи являются отличія истины и лжи, совершенства и несовершенства, и почему оно является не какъ знаніе абсолютное, но какъ процессъ постепеннаго познанаія съ свободною возможностью даже неправильности этого процесса, возникновенія лжи и заблужденія. Но съ другой стороны, самый несомнѣнный фактъ возможности и дѣйствительности истиннаго познанаія свидѣтельствуетъ о томъ, что между міромъ субъективнымъ и объективнымъ, между законами нашего познанаія и бытія существуетъ внутреннее соотношеніе и связь, которая, какъ связь очевидно данная и не нами установленная, но нами только постепенно открываемая и познаваемая, необходимо предполагаетъ высочайшую Причину, отъ которой получило свое начало какъ мышленіе, такъ и бытіе мыслимое.

Представленное нами гносеологическое доказательство бытія Божія есть не что иное, какъ разъясненіе той же мысли о установленной гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ, которая для утвержденія достовѣрности нашего познанаія предносилась уму Декарта и Лейбница. Различіе лишь въ томъ, что въ немъ мы исходимъ не изъ понятія о Богѣ, чтобы отсюда вывести или доказать необходимость такой гармоніи, какъ гарантіи и достовѣрности нашего познанаія, но наоборотъ, исходя изъ несомнѣннаго, подтверждаемаго и опытомъ и общимъ сознаніемъ факта существованія истины, или что то же, предположенія гармоніи между мышленіемъ и бытіемъ, мы спрашиваемъ о дѣйствительной причинѣ ея и находимъ, что такою причиною можетъ быть только Существо высочайшее, первоисточникъ мышленія и бытія. Отсюда видно, что гносеологическое доказательство должно имѣть полную доказательную силу для всѣхъ тѣхъ философскихъ ученій, которыя допускаютъ возможность объективнаго познанаія истины, признавая въ то же время принципиальное различіе по-

знающего субъекта и познаваемого объекта. Окончательное же философское обоснование этой истины, составляющей основоположение философического доказательства, должна дать нам теория нашего познания, сопровождаемая критикою прямо или косвенно отрицающими это основоположение философических теорий материализма и идеализма, какъ объективнаго, такъ и субъективнаго.

В. Кудрявцевъ.

СТРЕМЛЕНИЕ ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

ВЪ МИРУ И НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ЧЕЛОВѢЧЕСКИХЪ
УСИЛІЙ ДОСТИГНУТЬ ЕГО *.

*И врачуютъ рану дочери народа Моско
легкомысленно, говоря: „миръ, миръ“, а мира
нѣтъ. Іерем. VIII, II.*

I.

Что люди сотворены жить обществомъ, а не въ одиночку,— это такая истина, относительно которой едва ли кто будетъ сомнѣваться. Конечно и отшельническая жизнь имѣеть важное значеніе по своему вліянію на общество, если только она происходитъ не отъ оригинальничанія и не отъ чудачества. Въ извѣстныхъ времена она служитъ важнымъ протестомъ противъ общественнаго растлѣнія. Она также можетъ служить тою необходимою школою, въ которой воспитываются великіе проповѣдники. Въ томъ и другомъ случаѣ удаленіе человѣка въ пустыню заслуживаетъ уваженія только тогда, когда человѣкъ при семъ имѣеть въ виду, возвратившись въ общество, послужить его возрожденію, какъ на примѣръ это было у Іоанна Крестителя, или у св. ап. Павла, а не тогда, когда онъ при семъ думаетъ только о себѣ одномъ. Далѣе: нужно согласиться, что всякое общество, заслуживающее этого наименованія, своимъ основаніемъ имѣеть семейство. Только въ кругу семейства, основаннаго извѣстною

* Чтеніе VII изъ Вордсворта. См. янв. кн. „Прав. Обзоръ.“

четом, мы находимъ ту теплоту взаимной любви и нѣжныхъ попеченій, которыя необходимы для развитія лучшихъ сторонъ человѣческаго характера; фактъ неоспоримый, что всѣ цивилизованныя общества образовались чрезъ распространеніе семейства и подражаніе ему. Въ любомъ семействѣ можно встрѣтить элементы, изъ которыхъ слагается всякая политическая жизнь. Отецъ является естественнымъ типомъ главы клана или колѣна, вождя племени. Члены семейства, жена, дѣти, слуги, съ дѣтскими извѣстными обязанностями и положеніями; представляютъ собою аналогію съ членами государства, естественно раздѣляющимися на извѣстные сословія и классы. Совокупная жизнь семейства, связываемая общими цѣлями и общими занятіями, служитъ образомъ обширныхъ социальныхъ обществъ съ ихъ правами и обязанностями.

Такимъ образомъ нравы общественной жизни представляютъ собою не болѣе, какъ расширеніе того, что даетъ достоинство и украшеніе семейству. Повиновеніе власти, право свободы въ дѣйствіяхъ, исполненіе общественныхъ обязанностей,—вотъ три главныхъ добродѣтели всякаго гражданина, все равно какъ онъ же служить главнымъ добродѣтелями и всякаго члена семейства. Та только общественная жизнь доставляетъ человѣку миръ и утѣшеніе, гдѣ процвѣтаютъ эти добродѣтели. Разсмотримъ кратко тѣ блага, которыми мы обязаны каждой изъ этихъ добродѣтелей.

1) Повиновеніе власти, не будучи никогда анахронизмомъ, однакоже болѣе свойственно дѣтскому состоянію общества, чѣмъ какому-либо другому періоду его жизни; оно служитъ тою основою, на которой утверждается всякое общественное единеніе. Верховная власть является не слѣдствіемъ какого-либо договора, а слѣдствіемъ естественнаго признанія превосходства,—подготовляется тѣмъ главенствомъ, которое занимаетъ въ семействѣ отецъ. Въ томъ и другомъ случаѣ нравоученіе одно. Отецъ служитъ тѣмъ органомъ, чрезъ который дѣти пріобрѣтаютъ возвышенное представленіе о сочетаніи въ одномъ лицѣ свойствъ силы, мудрости, воли и власти, справедливости и любви. Въ своемъ отцѣ дѣти обыкновенно находятъ высшую помощь въ дѣлахъ своей жизни, заботливое попеченіе, направляющееся къ ихъ благу, хотя бы средства къ тому были употреблены строгія

и неразеудительная. Когда эта идея переносится на болѣе широкую арену и когда тѣ же самыя качества усматриваются во главѣ обширнаго патріархальнаго клана, во главѣ колѣна, въ вождѣ племени, то онѣ всегда являются первымъ средствомъ возвысить толпу надъ самою собою, надъ уровнемъ своихъ мѣстныхъ и узкихъ заботъ. Безъ принужденія люди собираются вокругъ него какъ вокругъ отца или пастыря и обращаются къ нему съ надеждою на помощь. Въ публичныхъ обстоятельствахъ жизни становится дѣломъ необходимымъ принятіе суровыхъ мѣръ. Люди чувствуютъ свою слабость, когда дѣйствуютъ въ одиночку; имъ нуженъ какой-либо личный объектъ, за который они могли бы уцепиться и на который они могли бы положиться. Правда человѣкъ, который оказываетъ потребную помощь, часто становится идоломъ, но тѣмъ не менѣе благоговѣніе предъ государемъ, какъ свидѣтельствуетъ опытъ, болѣе чѣмъ что другое воспитываетъ чувства честности, вѣрности, законности, благородства, смиренія и терпѣнія. Въ одномъ изъ предшествующихъ чтеній (чтеніе III, — срав. чт. VI) мы видѣли, какъ въ прежнее время идея о царской власти соединилась съ представленіями объ откровеніи Божества, нерѣдко даже къ великому ущербу истиннаго богопочтенія*. Но и на боготворимыхъ повелителей тѣхъ обширныхъ и побѣдоносныхъ государствъ, которыя Писаніе уподобляетъ дикимъ звѣрямъ и хищнымъ птицамъ (Дан. VII, 4. Іезек. XVII, 3. 7. Исх. XLVI, 11); слѣдуетъ смотрѣть какъ на орудія въ рукахъ Божіихъ, чтобы приготовить путь къ царству Того, Кто придетъ какъ Сынъ человеческій (Дан. VII, 18), истинный отецъ и правитель человеческого рода. „Навуходеносоръ Мой рабъ“, „Киръ Мой пастырь“, вотъ названія которыя Свящ. Писаніе прилагаетъ къ государямъ двухъ грозныхъ въ древности имперій, а по ученію ап. Павла римскій императоръ „есть Божій слуга, тебѣ на добро“ (Іер. XXV, 9. XXVII, 6. XLIII, 10. Срав. Іезек. XXIX, 18—20. Исх. XLIV, 28. Рим. XIII, 4). Мы не ошибемся, если скажемъ, что изумительная продолжительность Китайской имперіи есть исполненіе обѣтованія долголѣтія и продолжительной жизни, даннаго соблюдающимъ пачую заповѣдь. Въ этой странѣ сыновнее послушаніе является высшимъ требованіемъ нравственности какъ въ семействахъ, такъ и въ го-

* См. „Правосл. Обзорніе“: май 1884 и январь 1886 г.

сударствъ, и тѣ классическія произведенія, которыя до нѣкоторой степени заступаютъ мѣсто священныхъ книгъ въ Китаѣ, показываютъ, что это усвоеніе верховной власти родительскаго и божественнаго значенія глубоко укоренилось тамъ какъ въ правителяхъ, такъ и въ управляемыхъ. „Съ небесъ“,—говоритъ ихъ древняя историческая книга Шу-Кингъ, въ одной изъ первыхъ своихъ главъ, „съ небесъ даны общественныя отношенія съ ихъ строгими обязанностями“. Эти отношенія суть отношенія между мужемъ и женою, отцомъ и сыномъ, государемъ и подданными, старшимъ братомъ и младшимъ, другомъ и другомъ; мы видимъ, что въ этомъ перечнѣ политическія отношенія (конечно не безъ намѣренія) занимаютъ центральное положеніе между отношеніями частной и семейной жизни. „Когда государь и его министры пользуются общимъ уваженіемъ и благоговѣніемъ, вотъ тогда нравственная природа (народа) получаетъ цѣлостность“. „Обязанности правительства?—не должны ли мы быть ревностными въ отношеніи къ нимъ? (Sacred Books, vol. VIII).

Этотъ духъ преданности своему правительству господствуетъ во всей этой очень замѣчательной книгѣ. Въ ней въ послѣдовательномъ порядкѣ собраны предписанія и указы государей и государственныхъ людей; древнѣйшіе изъ нихъ, жившіе болѣе чѣмъ за двѣ тысячи лѣтъ до нашего лѣтосчисленія, оспариваютъ иногда мнѣнія своихъ предшественниковъ или противниковъ, но все они одинаково стараются внушить одинъ и тотъ же духъ повиновенія ко благу народа. Часто упоминается какъ царь тотъ „единственный человекъ“, который полученное имъ съ неба назначеніе осуществилъ способомъ, чуждымъ гордости и тщеславія. Положеніе, занимаемое имъ среди жителей тѣхъ безчисленныхъ странъ, которыя находятся подъ его правленіемъ, наполняетъ его душу страхомъ и даже ужасомъ. Нерѣдко онъ описывается какъ „малое отроча“, онъ возбуждаетъ сочувствіе людей своими трудами и заботами и удивленіе своимъ одиночествомъ ради ихъ; онъ много страдаетъ вождьствіе своего желанія уладить свои отношенія къ подданнымъ.

Выраженія подобныя слѣдующимъ повторяются очень часто и съ такою силою, которая убѣждаетъ насъ въ томъ, что онъ не случайны:

„Достоинство правителя полагаютъ въ хорошемъ управленіи,

а это управленіе—въ удовлетвореніи народа“.—„Я желаю служить моему народу и охранять его“.—„Вотъ наставленіе нашихъ великихъ предковъ: народъ нужно любить, а не держать въ страхъ“.—„Какъ можно не уважать правителя, когда у него такія обязанности?“ „Государь безъ народа не можетъ проявить своего служенія; народъ безъ государя не можетъ обнаружить своего послушанія. Не думайте о себѣ слишкомъ много, а о другихъ слишкомъ мало. Когда обыкновенные мужчины и женщины не находятъ случаевъ для полнаго раскрытія своихъ способностей, тогда и властитель народа не имѣетъ средства для проявленія своего достоинства“.—„Небо и земля служатъ родителями всѣхъ созданій; изъ всѣхъ созданій чловѣкъ есть созданіе, одаренное самыми высшими совершенствами. Несомнѣнно разумный между людьми становится ихъ великимъ государемъ; а великій государь есть отецъ своего народа“.

Натурально, что идеальное государство по китайскимъ воззрѣніямъ есть ничто иное, какъ верховенство идеальнаго государя. Это государство изображается въ краткомъ очеркѣ подъ названіемъ *Великій Планъ*. Средоточнымъ пунктомъ этого замѣчательнаго произведенія, содержащаго въ себѣ родъ философіи объ Универсѣ, служитъ глава „О королевскихъ достоинствахъ“, которая изображается такимъ образомъ: „Государь, развивши въ себѣ самомъ до высшей степени и примѣрности лучшія качества, соединяетъ въ своей собственной личности пять потоковъ благополучія, и затѣмъ изъ него они изливаются и орошаютъ собою весь многочисленный народъ. Такимъ образомъ, воспринимая въ себя ваши доблести и питаясь ими, эти потоки обращаются къ вамъ же, чѣмъ обеспечивается точное сохраненіе ихъ вами. Когда это есть, то во всемъ многочисленномъ народѣ нѣтъ беззаконныхъ оборотъ и между людьми служащими нѣтъ дурныхъ и своекорыстныхъ замысловъ; пусть же государь развиваетъ въ себѣ самомъ до высшей степени и примѣрности всѣ лучшія качества и совершенства“.—„Это развитіе самимъ государемъ въ себѣ самомъ“,—читаемъ мы далѣе, „своихъ лучшихъ сторонъ становится непреложнымъ закономъ и служитъ великимъ урокомъ; да, именно это есть великій урокъ Божій. Весь многочисленный народъ, воспитываемый въ такомъ развитіи своихъ лучшихъ качествъ и осуществляя ихъ въ жизни,

будеть чрезъ то приближаться къ славі Сына Неба и можетъ сказать: Сынъ Неба есть отецъ своего народа и потому государь своихъ подданныхъ“.

Эти слова были поразительны и во всякомъ другомъ сочиненіи, но они становятся еще замѣчательнѣе, когда мы поставимъ съ ними на ряду свидѣтельства изъ книги опыта—цеторія. Мы удивляемся блестящимъ включеніямъ въ родъ Марка Аврелія, философа на тронѣ, который заботится сдѣлать себя такимъ, какимъ долженъ быть истинный человекъ, исполнить свои обязанности въ качествѣ гражданина Рима и міра. Но мнѣ кажется, что мы должны еще болѣе удивляться продолжительнымъ, утомительнымъ и неослабнымъ усиліямъ китайскихъ государей и государственныхъ людей осуществить въ себѣ божественный и отеческій идеалъ верховной власти. Благодаря подобнымъ усиліямъ накапливается въ народѣ таковой запасъ духовныхъ силъ, который въ потребное время можетъ обнаружиться дѣйствіями, о которыхъ мы не можемъ имѣть и представленія.

2) Слѣдомъ за этимъ по логическимъ, равно какъ и по историческимъ основаніямъ идетъ признаніе индивидуальной свободы человека, или правъ и обязанностей его къ самоопредѣленію.

Нѣтъ надобности тратить много словъ для того, чтобы возбудить чувство признательности къ людямъ, стоявшимъ за личные права гражданъ особенно въ древнихъ республикахъ Греціи и Рима. Забота объ охраненіи благъ, вѣранныхъ намъ, воспитаніе въ себѣ воли и чувства личной ответственности, понятіе о долгѣ, какъ о чемъ-то такомъ, что въ извѣстное время можетъ заставить насъ презрѣть все окружающее,—все это также важно съ религіозной, какъ оно важно и съ соціальной точки зрѣнія. Люди древнихъ временъ, которые не могли подавить въ себѣ назойливаго побужденія мыслить и дѣйствовать самостоятельно, которые не любили рабски гнуть шею подъ тиранию и не задыхались подъ гнетомъ кастъ и обычая, какъ бы стоятъ предъ нами и говорятъ съ нами, нѣтъ,—лучше сказать,—какъ бы простираютъ къ намъ свои братскія объятія изъ глубокаго и невозвратнаго прошлаго.

Когда Сократъ въ качествѣ председателя аѳинскаго собранія отказался подать голосъ въ пользу приговора, который его совоѣсть считала несправедливымъ, то такимъ поступкомъ онъ воз-

высилъ въ обществѣ чувство личной свободы. Послѣ этого, при другомъ подобномъ слѣчаѣ никто не рѣшился бы поступить вопреки указанному Сократомъ примѣру, не подвергаясь упрекамъ совѣсти и не чувствуя преступленія. Подобное сему чувство прямо или не прямо спасало многихъ людей въ тѣ минуты, когда имъ приходилось стоять лицомъ къ лицу съ бушевавшею толпою и защищать святое дѣло. Въ существѣ одно и то же чувство заставляло однихъ говорить гордое „Civis Romanus sum“, а другихъ, стоя предъ судейскимъ кресломъ, свидѣтельствовать, что ихъ жительство на небесахъ и что самое высшее для нихъ имя есть имя христіанина.

3) Въ третьихъ, понятіе о государствѣ, какъ бытіи, имѣющемъ нравственное существо съ его извѣстными обязанностями и правами, хотя развивалось медленно и незамѣтно, чѣмъ какое-либо изъ указанныхъ выше и хотя въ своей полности едва ли когда признавалось, однакоже подобно тѣмъ имѣеть такую же реальность и такую же важность. Оно было затемняемо людьми, которые, предводительствуя во время войны, захватывали въ свои руки контроль надъ внѣшними дѣлами. Оно было затемняемо и въ дѣлахъ внутреннихъ благодаря столкновениямъ и непрочнымъ союзамъ одного класса съ другимъ и одного сословія съ другимъ. Но вѣкъ за вѣкомъ росла мысль, что независимо отъ индивидуальныхъ правъ того или другаго человѣка, короля или подданнаго, независимо отъ борьбы классовъ, отъ развитія сословій государство, какъ тѣло, имѣеть свое бытіе, свою совѣсть, свою нравственную жизнь. Постепенно выработался взглядъ, что государство имѣеть извѣстныя обязанности по отношенію ко всѣмъ гражданамъ, обязанности, заключающіяся не въ химерическихъ проектахъ уравнивать ихъ всѣхъ, но въ томъ, чтобы дать каждому возможность развиваться въ своей сферѣ сообразно тому, къ чему влечетъ натура, чтобы предотвращать междуусобія и порабощеніе, обеспечивать взаимную помощь членовъ государства и не менѣе того обеспечивать каждому изъ нихъ свое, т.-е. покровительство государства. Съ точки зрѣнія этой идеи мы знаемъ, что и во внѣшнихъ своихъ дѣлахъ нація должна руководствоваться совѣстію, а не однимъ инстинктомъ самосохраненія или захвата, совѣстію, которая со-

ставляетъ принадлежность всего тѣла, а не однихъ только правящихъ классовъ.

Вотъ присутствіе этой идеи, хотя въ формѣ темнаго предчувствія, даетъ значеніе такой книгѣ, какъ Платонова *Республика*. Это произведеніе имѣетъ важность не только какъ замѣчательный плодъ воображенія, но и своимъ практическимъ значеніемъ; въ немъ указываются двѣ важныя социальныя потребности,—именно потребность воспитанія женщины, дабы ей быть союзницею и помощницею мужа и потребность воспитанія всѣхъ дѣтей,—потребности, которыя до настоящаго столѣтія нигдѣ не были сознаны, какъ подобаешь. Нельзя отрицать того, что на первую изъ указанныхъ задачъ Платонъ даетъ рѣшеніе суровое и странное, но кажется, что всякаго рода крайности составляютъ нѣчто роковое для всѣхъ мыслителей, принимающихся за разрѣшеніе подобныхъ вопросовъ безъ пособія облагораживающихъ вліяній, производимыхъ христіанскимъ правоученіемъ. Но кто изучаетъ общественныя явленія у себя дома или за границею, кто напримѣръ хоть отчасти знакомъ съ предпринимаемымъ женщинами, и иной разъ безъ всякой поддержки, самоотверженнымъ служеніемъ дѣлу спасенія и исправленія погибшихъ, или кто наблюдалъ дѣятельность сестеръ милосердія во Франціи, дѣятельность единственно плодотворную въ этой странѣ, тотъ согласится, что въ настоящее время, а еще болѣе въ будущемъ для женщинъ возможна такая общественная дѣятельность, которая теперь существуетъ только въ зародышѣ.

Сдѣланныя нами доселѣ замѣчанія помогутъ уяснить вамъ тѣ методы и способы, посредствомъ которыхъ разнаго рода усовершенствованія въ общественныхъ дѣлахъ способны вести къ человѣческому благосостоянію. Вопросъ, который прямо вытекаетъ отсюда и который ближе всего касается насъ, заключается вотъ въ чемъ: можетъ ли политическая жизнь, можетъ ли государство сдѣлать людей истинно счастливыми?

Отвѣтъ ясенъ: не можетъ.

Конечно государство можетъ въ значительной степени обезпечить условія, необходимыя для внѣшняго мира, можетъ устранить нѣкоторыя изъ важныхъ препятствій къ благосостоянію, можетъ возвысить чувство личной независимости, даже можетъ указать людямъ великіе идеалы,—но для жизни души оно даетъ мало, очень даже мало.

Даже и то, что насчетъ до обезпеченія условій вѣшняго міра, то и здѣсь государство можетъ дѣйствовать только до известной очень ограниченной степени. Дипломатія имѣетъ дѣло только съ государствами и націями; не мало хорошаго производитъ патриотизмъ. Но идеаль міра для человѣковъ, хотя въ томъ видѣ, какъ представляли его стоики и другіе подобныя имъ люди, долженъ обнимать весь родъ человѣческій какъ одну семью.

Существующая противоположность между дѣйствительностію и идеаломъ не есть что-либо случайное и преходящее, ибо не усматривается въ націяхъ стремленія къ тому, чтобы слиться или составить единое государство. Даже богъ: однимъ изъ самыхъ выдающихся явленій нынѣшняго столѣтія служить развитіе и возрожденіе національныхъ особенностей, усиленіе племенныхъ особенностей, стремленіе распределить весь громадный конгломератъ государствъ по ихъ происхожденію и другимъ подобнымъ отличіямъ. Кромѣ того, самое устройство земнаго шара и другія физическія причины дѣлаютъ въ высшей степени невѣроятнымъ, чтобы теперешняя земля могла быть когда-либо занята политическимъ тѣломъ. Ни сѣверо-американская конфедерация, ни возрастаніе громадной русской имперіи не могутъ служить достаточнымъ опроверженіемъ этого мнѣнія. При такомъ положеніи дѣла нельзя опускать изъ виду возможность столкновенія матеріальныхъ интересовъ отдѣльныхъ государствъ и возможность войны или во имя политическихъ принципозъ или просто для защиты такихъ интересовъ, важность которыхъ чувствуется известнымъ народомъ, но другой народъ или не хочетъ или не можетъ понять. Конечно, можно представить себѣ федерацію націй, но никакая федерація не можетъ создать такія узы, которыя пересиливали бы индивидуальную волю каждаго, и пока существуетъ зло въ мірѣ, всегда будетъ возможно, что эгоистическія страсти будутъ управлять какъ обширными тѣлами, такъ и малыми тѣлами. Даже въ предѣлахъ одного какаго-либо государства не легко бываетъ уничтожить разбойничество и междуусобіе. Прекращеніе серьезныхъ взаимныхъ ссоръ между людьми въ значительной степени достигается только страхомъ, но никакой нѣтъ возможности ввѣдрить чувство страха въ какую-либо націю, управляемую совершенно другимъ прави-

тельствомъ. Дѣло объясняется просто. Или эти государства будущаго стануть совершенно равны по силамъ, и въ такомъ случаѣ никакое изъ нимъ не будетъ удерживаться отъ войны безнадежностію успѣха, или они будутъ неравны, и въ такомъ случаѣ эгоизмъ болѣе сильнаго государства всегда будетъ подвергаться сильному искушенію расширить себя завоеваніемъ.

Конечно, многое можетъ сдѣлать распространеніе гуманныхъ чувствъ, близость торговыхъ сношеній между промышленными народами, отрезвляющій опытъ нѣсколькихъ случаевъ полюбовнаго соглашенія. Можно надѣяться, что война все болѣе и болѣе будетъ становиться противною общественнымъ чувствамъ въ цивилизованныхъ европейскихъ государствахъ, и что народныя массы добьются того, что при объявленіяхъ войнъ ихъ голосъ будетъ принимаемъ въ расчетъ. Но пока человѣческая натура остается тѣмъ, что она есть, пока большинство людей можетъ быть обуздываемо только страхомъ, война всегда будетъ возможна, и объявленіе войны по временамъ будетъ дѣломъ обязательнымъ. Во всякомъ случаѣ соображенія политическія, будучи отличны отъ побужденій религіозныхъ, не имѣютъ достаточныхъ основаній стоять за прекращеніе войнъ.

Кромѣ того, во внутреннихъ управленіяхъ государства мы часто довольствуемся не одинаковыми результатами, удовлетворяемъ не столько какими-либо положительными государственными выгодами, сколько устраненіемъ явныхъ помѣхъ его благосостоянію. Въ самомъ дѣлѣ, государство болѣе и болѣе старается занять отрицательное положеніе. Оно можетъ достигнуть того, что нѣкоторые пороки будутъ оставлены какъ не приносящіе никакой пользы; оно можетъ безусловно воспретить нѣкоторые преступленія и варать ихъ страшными казнями, оно можетъ учредить извѣстный надзоръ надъ нравственнымъ воспитаніемъ и дисциплиною дѣтей и надъ рабочимъ классомъ, но оно не въ состояніи достигнуть того, чтобы всѣ граждане утѣшались, на примѣръ, добродѣтельною жизнью.

Правда, въ государствѣ имѣютъ мѣсто открытыя награды и общественная признательность за доблести, за подвиги благородства, совершенные безъ принужденія и дѣлающіе честь націи, за полезную дѣятельность на общественной службѣ и въ болѣе видныхъ и важныхъ отрасляхъ ея. Но и за ними слѣ-

дуетъ тщательно смотрѣть, какъ бы онѣ не произвели развращающаго вліянія на людей принимающихъ ихъ; и здравый смыслъ многихъ націй уже достигъ того, чтобы обходиться безъ подобныхъ наградъ въ тѣхъ случаяхъ, которые сами по себѣ по внутреннему своему существу имѣютъ такое важное значеніе, что никакой лавровый вѣнокъ, никакой знатный титулъ, никакая лента и орденъ не могутъ сравниться съ нимъ.

Награды, иногда раздаваемые за дѣйствія или проявленія добродѣтели въ частной жизни, вообще какъ-то странны, не потому, что онѣ даются часто недостойнымъ людямъ, но именно потому, что достойные люди получаютъ ихъ. Война и общественная служба составляютъ своего рода школу, въ которой принята извѣстная дисциплина и извѣстныя награды. Но нельзя серьезно представить себѣ миръ въ родѣ какой-то академіи, въ которой хорошее поведеніе отмѣчается баллами, въ концѣ года сводятся результаты и опредѣляется положеніе человѣка въ спискѣ.

Главное затрудненіе заключается не столько въ томъ, что невозможно представить себѣ такое государство, сколько въ несоотвѣствіи его съ глубочайшими потребностями человѣка. Лучшие люди не интересуются подобными наградами, а кто находитъ въ нихъ удовольствіе, тѣхъ деморализуетъ самое это удовольствіе. То, къ чему истинно стремится наше сердце, есть внутренній миръ, духовный миръ, миръ съ Богомъ; мы хотимъ знать, какъ успокоить гнѣвъ внутренняго судіи и бурю искушеній и какъ помочь другому въ томъ же самомъ; мы хотимъ достигнуть такого состоянія, какового не дадутъ никакія наружныя награды, такого общественнаго благосостоянія, съ которымъ не могутъ сравниться даже мечты о матеріальномъ благополучіи. Мы стоимъ лицомъ къ лицу съ такими фактами, какъ болѣзнь, случайности, смущенія, смерть, и надъ всѣмъ этимъ чувство грѣха и страхъ осужденія, — все такое, что можно заглушить, но нельзя истребить, какъ бы глубоко кто ни погрузился въ матеріальную жизнь.

II.

Чувство неудовлетворенности общественною жизнію и теоретическихъ и практическихъ изслѣдователей общественной жизни

привело къ сознанию необходимости обратиться къ религіи съ надеждою на помощь въ общественныхъ дѣлахъ. Не трудно видѣть, что даже и для гнѣимыхъ доблести общественной жизни принимали религіозный отбѣнокъ и чрезъ то становились сильнѣе и плодотворнѣе въ своихъ проявленіяхъ. Волѣдствіе того повиновеніе власти нарочито связывають съ вѣрою въ божественное промышленіе; права личной свободы тѣсно связывають съ чувствомъ нравственной отвѣтственности предъ нашими Судією и Создателемъ; чувство общественного долга приводитъ къ признанію духовной силы, дѣйствующей въ сердцахъ всехъ членовъ государства. Этотъ союзъ между гражданскою и религіозною жизнью такъ натураленъ, что люди еще въ древнія времена принимали его на вѣру, не стараясь совнательно уяснить его себѣ. Патріархальный принципъ, что глава семейства есть въ то же время и священникъ семейства, невольно распространяется и на государство. Король или верховный правитель приносить жертвы за народъ; городъ и нація чрезъ извѣстные узаконенные промежутки очищаются торжественными обрядами; народное собраніе предъ началомъ своихъ занятій окропляется жертвенною кровію; гнѣвъ боговъ, проявляющійся въ общественныхъ бѣдствіяхъ, умилостивляется особыми обрядами и важныя общественныя усилія служатъ поводомъ къ священнымъ торжествамъ и молитвословіямъ. Все подобныя проявленія народной религіи отвѣчаютъ глубокой потребности нашей природы и тотъ народъ заслуживаетъ сожалѣнія, который не сохраняетъ ихъ ни въ какой формѣ на всехъ ступеняхъ своего развитія. Съ теченіемъ времени люди начинаютъ ихъ замѣнять или относиться къ нимъ съ сомнѣніемъ. Смыслъ однихъ обрядовъ утрачивается; смыслъ другихъ становится грубъ или помрачается своекорыстіемъ. Патріархальный духъ падаетъ и люди все яснѣе и яснѣе начинаютъ чувствовать, что каждый изъ нихъ отвѣтствуетъ самъ за свою душу и самъ долженъ заботиться о томъ, какъ ему устроить свой миръ съ Богомъ. Въ то же время люди не могутъ не чувствовать, что религія есть дѣло общественное и даетъ обществу извѣстный тонъ, что человѣческая природа не стоитъ на своей высотѣ, когда нѣтъ единенія и содружества души съ душою.

Теперь важный вопросъ заключается въ томъ, въ какомъ отношеніи должна стоять религія къ общественнымъ потребностямъ. На это можно отвѣчать тремя различными способамъ.

Первый отвѣтъ, который представляется здѣсь, заключается въ томъ, что признають различіе между вѣрованіями образованныхъ людей и народною религіею, исповѣданіе которой для большинства стало невозможно. Такъ думаютъ тѣ, которые ясно видятъ трудность и опасность какихъ-либо перемѣнъ въ вѣрованіяхъ и которые признають извѣстное значеніе за силою привычки и народнаго обычая, какъ гарантіями порядка. Подобные люди всегда готовы (подобно Гоббсу и Шефтсбюри) поддерживать религію, въ которую сами мало вѣрують, даже строго требуютъ наружнаго исповѣданія ея отъ другихъ, хотя ихъ собственныя вѣрованія и поколебались. Таковъ былъ дѣйствительно отвѣтъ великаго числа древнихъ философовъ и похвально-подрывательно принимался многими современными государственными людьми, которые, отчаявшись добыть истину какими-либо другими путемъ, вѣдѣли въ порядкѣ источникъ мира.

Второй отвѣтъ есть отвѣтъ людей пылкихъ и прямолинейныхъ, которыхъ не удовлетворяетъ восность, неповоротливость и неискренность людей политичскихъ. Такихъ людей не пугаетъ смѣтеніе и опасности, которыя сопровождается перемѣна народнаго культа. Ихъ методъ есть методъ религіозной реформы, но реформы, сопутствуемой политическимъ переустройствомъ. Они желали бы сколько то возможно сдѣлать религію носителемъ абстрактной истины, а затѣмъ сдѣлать ее обязательною для всѣхъ людей. Этотъ методъ защищалъ Платонъ въ своей великой схемѣ идеальнаго государства (законы) и практически осуществилъ Магометъ. Эти люди понимаютъ значеніе мира и знаютъ, что онъ неотдѣлимъ отъ истины, но ошибочно думаютъ, что этого соединенія мира и истины можно достигнуть насильственнымъ путемъ.

Въ третьихъ, мы имѣемъ предъ собою довольно правильный взглядъ, что хотя порядокъ и можетъ нѣчто выиграть, если религію оставить неприкосновенною, и что хотя истину можно распространять принудительными средствами, но въ томъ и другомъ случаѣ ущербъ перевѣшиваетъ выгоду. Въ интересахъ человѣческаго благосостоянія и истинной нравственности религіозная связь должна быть добровольная и нѣтъ необходимости, чтобы религія совпадала съ государствомъ. Этому принципу мы обязаны значительнымъ числомъ религіозныхъ опытовъ и кромѣ

того однимъ великимъ движеніемъ въ христіанства, именно буддизмомъ. Отвѣтъ этотъ самъ въ себѣ истиненъ, но люди, которые держатся его, часто бываютъ односторонни и неправичны въ своихъ идеяхъ касательно истины и ради своихъ личныхъ фантазій способны бываютъ принести въ жертву общественный строй.

Христіанство само по себѣ, какъ общественная сила, будетъ предметомъ слѣдующаго чтенія. Но сколько его можно сравнивать съ другими религіями, его слѣдуетъ отнести къ третьему изъ указанныхъ выше отдѣловъ; хотя нѣкоторые апологеты его по временамъ такъ трактуютъ объ немъ, какъ будто бы оно отнеслось къ одному изъ двухъ первыхъ отдѣловъ.

Теперь мы укажемъ нѣсколько соображеній касательно какъ принциповъ, такъ и выводовъ, связанныхъ съ этими различными взглядами на отношеніе религіи къ обществу.

1) Первый отвѣтъ немного находитъ въ настоящее время людей, сочувствующихъ ему, т.-е. немного найдется въ настоящее время людей, которые бы имѣли смѣлость стоять за него: да и странно было бы поддерживать его. Понятное дѣло, что въ аристократическихъ государствахъ, возросшихъ на строго консервативныхъ началахъ, люди отвращаются отъ опасныхъ попытокъ мѣнять народную вѣру. Цивилизаціи Греціи и Рима были именно таковы, имѣя своимъ основаніемъ рабство, которое тамъ считалось за нѣчто установленное самою природою; нѣчто подобное встрѣчаемъ и въ Индіи. Во всѣхъ этихъ трехъ странахъ мы видимъ съ одной стороны мыслителей, философствующихъ объ истинѣ, съ другой стороны простой народъ, погруженный въ суевѣрія, которымъ въ періодъ упадка и испорченности поддаются даже люди просвѣщенные, и пока господствуетъ надменное отношеніе къ народной массѣ съ безсердечнымъ кастовымъ устройствомъ, дотолѣ люди стоятъ горою за жизненный строй, поддерживаемый постыднымъ раздвоеніемъ между вѣрою и богопочтеніемъ, деструктивный и безнравственный характеръ котораго такъ очевиденъ, что казалось бы трудно защищать его. Противорѣчіе между тѣмъ, что истинно и что пригодно, постоянно слышится изъ устъ этихъ философовъ, переходить съ устъ въ сердце, гдѣ находятъ себѣ оправданіе всевозможные виды плутней, коварства и безчеловѣчія. Образованные люди убѣждены, что имъ обязаны

своимъ изобрѣтеніемъ какъ религія, такъ и самъ Богъ, а когда они говорятъ объ истинѣ, то разумѣютъ подъ нею не болѣе какъ мифіе, независимое отъ дѣйствій. Чего-либо похожаго на сердечность нѣтъ, а есть только эгоистическій комфортъ и въ немъ полагается главная цѣль существованія. Подобный взглядъ на религію раскрытъ раціоналистическимъ греческимъ историкомъ Полибіемъ, при жизни котораго онъ вѣроятно былъ общимъ мѣстомъ всѣхъ образованныхъ людей. Онъ жилъ во II столѣтіи до Р. Х. и оставилъ свидѣтельство о социальномъ и нравственномъ упадкѣ своего народа и другихъ народовъ и возрастаніи великаго могущества Рима. Понятно, что его спрашивали о томъ, въ чемъ заключается причина такого успѣха Рима, отвѣтъ его былъ таковъ:

„Кромѣ другихъ преимуществъ, отличающихъ римскій строй, важнѣйшимъ изъ всѣхъ мнѣ представляется ихъ ученіе о богахъ. По моему мнѣнію тѣ суевѣрія, которыя у другихъ народовъ находятся въ презрѣніи, даютъ единство римскому государству. Ибо здѣсь онѣ обставлены такою пышностію, совершаются съ такою церемоніальностію какъ въ частной жизни, такъ и въ общественныхъ дѣлахъ, что относиться къ нимъ равнодушно здѣсь дѣло невозможное. Конечно и въ Римѣ есть не мало людей, которые считаютъ все это за пустякъ, но я думаю, что и они исполняютъ ихъ ради толпы. Конечно, еслибы возможно было образовать такое государство, гдѣ были бы собраны только люди умные, то такъ дѣйствовать стало бы ненужнымъ. Но такъ какъ толпа всегда и вездѣ отличается непостоянствомъ, волнуется разными незаконными похотѣніями, бываетъ безразсудна въ гнѣвѣ, поддается неустойчивымъ желаніямъ, то удержать эту толпу въ надлежащемъ порядкѣ можно только невидимыми страшилищами, да еще такою театральною показностію. Когда люди прежнихъ временъ вводили и популяризовали понятія о богахъ и загробномъ мірѣ, такъ въ этомъ не было еще ничего случайнаго и ирраціональнаго, скорѣе теперешнихъ людей слѣдуетъ назвать опрометчивыми и неразумными за ихъ попытки освободиться отъ религіозныхъ обычаевъ. Вотъ почему не говоря о другихъ, хранители общественныхъ денегъ у грековъ, окруженные десятью секретарями, да столбными же печатами, да двойнымъ числомъ свидѣтелей, въ концѣ-концовъ овазываются плу-

тами, а у римлянъ люди, дѣйствующіе даже въ качествѣ крупныхъ чиновниковъ и посланниковъ, которымъ ввѣряются громадныя суммы денегъ, остаются вѣрны своему долгу и это благодаря ихъ благоговѣнію предъ присягой. И у другихъ народовъ не легко найти человѣка, который бы гнушался хищенія и былъ бы чистъ въ денежныхъ дѣлахъ; а у римлянъ рѣдкость, если кого-нибудь уличать въ подобномъ преступленіи“.

Взглядъ Полибія и другихъ грековъ, невѣрный въ томъ, что касается происхожденія римской религіи, къ сожалѣнію нашелъ благопріятный пріемъ у людей, для которыхъ попеченія о практической жизни и о пользахъ правительственныхъ имѣли болѣе значенія, чѣмъ стремленіе къ истинѣ. Уже въ первую пунтическую войну одинъ консулъ съ нескрываемымъ смѣхомъ исполнилъ свою обязанность посовѣтоваться предъ сраженіемъ съ аусипціями. Многіе люди съ увлеченіемъ читали рационалистическій анализъ религіи, сдѣланный Евгемеромъ, и сами государственные люди открыто недоумѣвали, какъ это одинъ жрецъ можетъ безъ смѣха смотрѣть на другаго жреца.

Подобный взглядъ на народную религію до такой степени потомъ утвердился, что ученѣйшій и честнѣйшій между римскими писателями Маркъ Варронъ открыто стоялъ за него въ своемъ анализѣ теологіи. Онъ допускаетъ три вида теологіи: вопервыхъ, мѣстическій и повѣстическій, вовторыхъ, физическій или философскій, въ третьихъ, гражданскій или популярный. Первый пелонъ опасныхъ и недостойныхъ сказаній, второй содержитъ истину, третій или гражданская теологія, хотя и невѣренъ, но пригоденъ для простаго народа и потому его должно поддерживать государство. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что римская религія въ послѣдствіи выродилась въ политическое обоготвореніе умершихъ императоровъ, генія царствующаго императора и судьбы Рима, т.-е. въ обоготворенія силы, власти и вѣшняго міра. Насколько сохранился этотъ духъ въ настоящее время въ людяхъ латинскаго происхожденія, объ этомъ не время теперь входить въ пространныя разсужденія. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что чувство, впервые изобрѣтшее и въ послѣдствіи узаконившее новый догматъ папской непогрѣшимости, въ значительной степени стоитъ въ родствѣ съ тѣми чувствами, которыя способствовали обоготворенію древней латинской импе-

рпн. Не будемъ спорить на счетъ того, что можетъ быть это было необходимымъ, какъ увѣщаніе медленно строишагося зданія куріи; но въ существѣ это было ничто иное, какъ дежившая до нашего времени непохвальная древне-итальянская система подчинять истину соображеніямъ пользы.

2) Второй отвѣтъ (какъ мы видѣли) предлагается людьми болѣе искренними и на первый взглядъ является болѣе заслуживающимъ уваженія. Эти люди говорятъ: „лиците истину сколько можете внимательно и точно, и затѣмъ объясняйте въ примѣнію ея всякаго. Если это дѣйствительно истина, то она для людей будетъ благомъ. Нравится ли она имъ или нѣтъ, все равно какъ законы, которые приносятъ людямъ миръ, бываютъ имъ во благо, хотя бы они повиновались имъ и неохотно“. Вслѣдствіе того они дѣйствительно заботятся о распространеніи истины, но прибѣгаютъ къ такимъ средствамъ, которыя въ концѣ-концовъ прямо противоположны тому, чего хотѣлось бы имъ достигнуть.

Между древними можно указать только на Платона, какъ на защитника этого мнѣнія. Въ своей *Республикѣ* онъ даетъ наставленія, какъ врачевать бѣдствія человѣческаго рода, но онъ не надѣлся увидѣть когда-либо осуществленнымъ свой идеаль. Онъ вынужденъ былъ удовлетвориться мечтою о возможности осуществленія его гдѣ-либо на небѣ.

Въ позднѣйшемъ своемъ представленіи идеала государства въ *Законахъ* онъ уже не такъ безнадеженъ, потому что сталъ религіознѣе. Въ старости онъ убѣдился, что только то общество, которое живетъ единою вѣрою въ невидимый міръ, есть истинный идеаль общества. Вслѣдствіе этого онъ изобрѣлъ своего рода символъ вѣры, соединяя тѣ простые элементы вѣры, которые казались ему болѣе удобными и болѣе соответствующими требованіямъ нравственности. Его *credenda* заключаются въ слѣдующемъ: 1) Боги существуютъ; 2) они несутся о людяхъ; 3) никакими молитвами и жертвоприношеніями нельзя заставить ихъ освятить неправду. Онъ доказываетъ ихъ такими способами, которые можно назвать довольно важнымъ приношеніемъ въ тотъ арсеналь, изъ котораго заимствуются оружія „натуральною религіею“. Очень краснорѣчиво и убѣдительно говорить онъ о плохомъ положеніи атеистовъ и о безнравственности суевѣрій, и вполне довольный своимъ символомъ, онъ хочетъ уза-

конить, чтобы его члены были обязательны для всехъ гражданъ его идеальнаго государства. Нечестіе должно быть наказываемо темничнымъ заключеніемъ, въ легкихъ случаяхъ краткосрочнымъ, въ важныхъ случаяхъ пожизненнымъ. Частыя жертвоприношенія и богослуженія и тому подобныя дѣйствія, которыя для многихъ служатъ причиною охлажденія къ религіи, должны быть строго воспрещены; всѣ подобныя дѣйствія должны быть общественными и должны быть отправляемы узаконенными жрецами.

Какъ ни страннымъ это можетъ показаться, но отъ Платона мы прямо переходимъ къ Магомету. Нѣтъ сомнѣнія, что въ существѣ ихъ принципъ одинъ и тотъ же; важное же различіе между ними есть то, которое вообще существуетъ между умозрительнымъ и практическимъ умомъ. Оба ревнуютъ о славу Божіей, хотя Платонъ мыслить, какъ политеистъ; оба жестокие враги суевѣрія,—оба желаютъ искоренять ихъ силою. Оба сводятъ свой религіозный символъ до минимума, удаляя изъ него все таинственное въ надеждѣ чрезъ то добиться принятія его всеми. Къ счастью для репутаціи Платона, что онъ не имѣлъ случая свои мечты осуществить въ дѣятельности, которая осталась безупречною и незапятнанною. Успѣхъ Магомета, хотя онъ и сталъ идоломъ для своихъ послѣдователей, нельзя считать завиднымъ, если смотрѣть на Исламъ со стороны.

Мы уже упоминали объ этой религіи, теперь же считаемъ нужнымъ сказать о нѣкоторыхъ болѣе выдающихся недостаткахъ ея. Прежде всего ея ученіе о Божествѣ очень неправильно, ибо въ ней существо божественное представляется не болѣе какъ развитіе качествъ, свойственныхъ несовершенному человѣческому характеру. Богъ изображается какъ совершенное могущество, но не какъ совершенная благодать; какъ свободная воля; опредѣленіемъ которой мы всѣ обязаны подчиняться, но не какъ святая любовь. Служеніе Богу всецѣло имѣетъ внѣшній характеръ, состоитъ изъ обрядовъ, формальныхъ повтореній краткихъ молитвенныхъ изреченій, основаній, пилигримствъ, постовъ, подаваній и т. п. Болѣе чѣмъ въ другой какой религіи подобныя дѣйствія въ магометанской религіи обнаруживаютъ склонность стать механическими дѣйствіями. Сознаніе грѣховности въ Исламъ очень слабо; заповѣди сохранять не трудно; Богъ милостивъ, потому что человекъ слабъ; Богъ знаетъ, что такое мы, потому и не

ждать многого отъ насъ; вслѣдствіе того ученіе объ ходатаѣ и искупителѣ устранено совсѣмъ изъ сердца человѣческаго. Паденіе Адама по Магомету есть не болѣе какъ только воспоминаніе о грѣхѣ и было только частію ветхозавѣтной исторіи и не имѣло никакого особаго вліянія на потомковъ Адама.

По своему этическому характеру Исламъ есть мрачная религія. Въ немъ нѣтъ мѣста для сердечной любви къ Богу, о которомъ Магометъ училъ, что въ Него нужно вѣровать и бояться, но нельзя къ Нему приближаться. Сознаніе этого недостатка толкнуло многихъ магометанъ въ пантеистическій мистицизмъ (суеизмъ), который однако совершенно чуждъ формальному и практическому духу корана. Въ немъ нѣтъ мѣста для истинной любви къ человѣку, какъ къ человѣку. Обыкновенная или, какъ говорятъ, правая вѣра состоитъ въ томъ, что спасеніе пріобрѣтается добрыми дѣлами и что самое угодное Богу дѣло есть истребленіе идолопоклонниковъ и покореніе невѣрныхъ (конечно включая сюда іудеевъ и христіанъ); все это такія идеи, которыя пожалуй можно встрѣтить и у нѣкоторыхъ христіанъ, но которыя противны и буквѣ и духу Евангелія. Этотъ деструктивный и подавляющій характеръ составляетъ существо корана, многія главы котораго безъ преувеличенія можно сказать писаны кровію.

Кромѣ этихъ существенныхъ недостатковъ коранъ, какъ система нравоученія, имѣетъ еще тотъ крупный недостатокъ, что онъ долженъ былъ принять характеръ своего основателя за совершенный образецъ. Конечно самъ Магометъ былъ настолько еще честенъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ исповѣдывалъ свою грѣховность и при смерти молился о помилованіи. При всемъ томъ, онъ думалъ очень высоко о себѣ; и многіе изъ его послѣдователей, соглашаясь, что его природа не чужда была грѣховъ, убѣждены, что онъ сохранился отъ личнаго грѣха и долженъ для своихъ послѣдователей служить образцемъ для подражанія подобно тому, какъ христіане видятъ этотъ образецъ во Христѣ.

Характеръ Магомета—это заурядный человѣческій характеръ, земный отъ земли, искаженный крупными недостатками и преступленіями, наряду съ выдающимися доблестями заключающій въ себѣ и непоследовательность, и своенравіе, и способность къ быстрымъ увлеченіямъ и страстнымъ выходкамъ. Проживши

сравнительно строго пятьдесятъ четыре года, онъ въ остальные пять лѣтъ своей жизни предавался необузданнымъ страстямъ. Впродолженіе своей жизни онъ мало совершилъ дѣлъ жестокости и коварства, но надъ всѣмъ этимъ характеръ его болѣе всего запечатлѣнъ ложью, такъ какъ мы видѣли, что онъ всегда оправдываетъ свои пороки внушеніями свыше.

Въ виду этихъ фактовъ невозможно признать Магомета „истиннымъ пророкомъ“, хотя нѣкоторые даже изъ христіанъ не прочь считать его таковымъ. Это такое высокое наименованіе, на которое не имѣлъ притязанія никто не принадлежавшій къ сонму писателей истиннаго Откровенія. За Магометомъ же мы не признаемъ этого наименованія не потому только, что онъ былъ человѣкъ грѣшный,—это свойственно всѣмъ людямъ,—но потому, что будучи грѣшнымъ человѣкомъ, онъ пользовался своимъ положеніемъ посланника Божія, чтобы прикрывать и даже оправдывать свои грѣхи и такимъ образомъ Бога онъ дѣлалъ какъ бы виновникомъ безирравственности. Основательность этого соображенія очевидна. Когда человѣкъ заявляетъ великое притязаніе быть провозвѣстникомъ Божиимъ, то мы обязаны провѣрить нравственными требованіями его притязанія. Когда вопросъ касается пророчества о будущемъ, то оно провѣряется исполненіемъ или неисполненіемъ того, что пророкъ предсказалъ, хотя и въ этомъ случаѣ мы въ правѣ требовать отъ жизни человѣка согласія съ основными принципами религіи и нравственности. Когда же дѣло касается дидактическаго пророчества, которое пменно и приписывалъ себѣ Магометъ, то тутъ другаго и не можетъ быть критерія; и особенно здѣсь имѣеть силу вопросъ, насколько личное положеніе пророка независимо было отъ чего-либо похотимаго на своекорыстіе. Стоить только разъ провиниться въ этомъ отношеніи, чтобы дискредитировать все служеніе пророка, а ужъ нечего и говорить, когда все оно является нарушеніемъ самыхъ элементарныхъ правилъ, вращающихся въ обществѣ. Какъ бы то ни было пламененъ языкъ, которымъ возвѣщаются истины старыя и давно уже извѣстныя, одинъ этотъ языкъ еще не создаетъ пророка.

Подобнаго рода проступки, унижая собственное нравственное знамя мнимаго пророка и знамя его времени, составляютъ нѣчто совершенно отличное отъ несовершенства завѣдомо предугото-

жительной системы, напр. іудейства. Еще можно указать причины, почему напр. въ Ветхомъ Заветѣ дозволялись дѣйствія несовершенныя съ нравственной точки зрѣнія, (напр. Моисеевъ законъ о разводѣ) или почему давались такія повелѣнія, которыя, будучи въ извѣстное время возможны и исполнимы, являются неудобными въ другое время (напр. истребленіе хананеевъ или напр. когда Ілія поражаетъ огнемъ пятидесятниковъ посланныхъ взять его). Но что мы въ правѣ требовать отъ всякаго человѣка, заявляющаго притязаніе быть истиннымъ пророкомъ, это то, чтобы онъ, споспѣшествуя вообще дѣлу религіи и нравственности, самъ отнюдь не стоялъ ниже знамени своего собственнаго времени. Отдѣльныя части его ученія и законоположенія могутъ современемъ устарѣть, нѣкоторыя дѣйствія на послѣдующей стадіи человѣческаго развитія могутъ стать неудобными для повторенія, но въ цѣломъ его ученіе отнюдь не должно быть безнравственнымъ и ретрогрессивнымъ; нѣкоторыя же части корана несомнѣнно таковы.

Существованіе такихъ свойствъ въ ученіи человѣка служить признакомъ неспдливой болѣзни и разложенія. Съ наружной стороны все тѣло можетъ представляться здоровымъ, но когда мы примѣчаемъ эти нѣкоторые признаки завѣдомо губельнаго характера, мы должны знать, что есть какой-то изъянъ вообще. Когда Магометъ ради своей пользы злоупотребляетъ именемъ Божіимъ, это одно уже служитъ доказательствомъ того, что онъ не есть истинный пророкъ Божій; заручившись этими вспомогательными признаками, мы можемъ представить себѣ ту ложность, которая проникаетъ собою всю систему его.

Насколько онъ самъ обманывается, это довольно трудный вопросъ, да и нѣтъ надобности долго останавливаться на немъ. Конечно онъ былъ глубоко убѣжденъ въ своемъ особомъ призваніи и съ гордостію говорилъ о своей истинности, но арабская нравственность на этотъ счетъ не очень требовательна и не гнушается обманомъ особенно въ благомъ дѣлѣ, а Магометъ во всемъ былъ истинный арабъ. Въ послѣднее время своей жизни онъ кажется сталъ жертвою своего собственнаго тщеславія и той власти надъ умами своихъ послѣдователей, которая вкладетъ особую печать на нравственность даже самыхъ искреннихъ энтузіастовъ. Но и въ лучшее время своей жизни онъ дѣйствовалъ

не столько ради Бога, сколько ради себя самого. Пока у него была цѣль впереди, онъ еще былъ сдержанъ и обуздывалъ себя, но успѣхъ деморализовалъ его самого, а онъ въ свою очередь деморализовалъ своихъ послѣдователей. Какъ извѣстно, онъ думалъ, что Богъ снисходителенъ къ слабостямъ человѣческимъ и прощаетъ ихъ на подобіе того человѣка, который, отличаясь широтою мысли и мудростію, изучилъ людей и знаетъ ихъ слабость; на этомъ основаніи Магометъ отъ лица Божія прощалъ себя такіе пороки, которые, какъ онъ не могъ не знать, считались всегда пороками. Главная сила тутъ въ ошибочномъ богословствованіи, въ недостойномъ божества представленіи его, въ ошибочномъ понятіи о грѣхѣ. Отсюда произошло то, что человѣкъ, который въ молодые годы возмущался всѣмъ, въ чемъ находилъ какую-либо связь съ идолопоклонствомъ, подъ старость предоставилъ себѣ эгоистическія привилегіи и сталъ находить оправданіе для безнравственныхъ поступковъ.

Что Магометъ въ значительной степени ослабилъ идолопоклонство и ввелъ извѣстныя преобразованія въ дикую и беспорядочную жизнь арабовъ, это внѣ сомнѣнія. Что онъ и его преемники были бичемъ, посланнымъ отъ Бога для наказанія развращенныхъ христіанъ, это также вѣроятно. Но дальше этого не можетъ идти наша похвала ему. Гдѣ только удавалось Исламу взять силу, вездѣ являлись три послѣдствія: А) онъ узаконялъ и закрѣплялъ низшую и несовершенную форму соціальной жизни; Б) онъ умерщвлялъ интеллектуальное и религіозное развитіе человѣчества; В) онъ всегда былъ преградой распространенію Евангелія.

А) Еслибы Магометъ удовлетворился положеніемъ законодателя и главы племени, онъ открылъ бы широкій путь для дальнѣйшаго развитія; онъ положилъ бы начало, другіе продолжали бы; такимъ образомъ человѣчество выиграло бы, хотя собственный 'успѣхъ магометанства можетъ быть былъ бы не столь быстрый. Еслибы у него нашлось хотя бы настолько смиренія, чтобы удовольствоваться тѣми источниками, которые уже открыты въ Библии еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, а тѣмъ болѣе въ Новомъ, то его преобразованія получили бы значительную силу. Но онъ не пошелъ ни по одному изъ этихъ путей. Онъ предпочелъ быть пророкомъ, послѣднимъ изъ пророковъ, провозвѣстни-

комъ окончательнаго Откровенія. Признавая себя на словахъ человѣкомъ грѣшнымъ онъ на дѣлѣ ставилъ себя выше безгрѣшнаго Иисуса. Онъ закрывалъ свои глаза предъ истиннымъ содержаніемъ Библіи и не позволялъ своимъ послѣдователямъ читать ее; значить онъ обрекалъ значительную часть рода человѣческаго на то, чтобы коснѣть въ непрогрессивномъ или точнѣе въ ретрогрессивномъ социальномъ положеніи. Конечно законодателью вполне подобало уничтожить варварскій обычай умерщвленія дѣтей женскаго пола, воспретить навѣстные крупные пороки (наприм. наслѣдованіе сыномъ женъ своего отца), ограничить полигамію, сдѣлать разводъ рѣже узаконеніемъ возвращенія приданнаго, улучшить разными путями социальное положеніе женщинъ и рабовъ. И все это Магометъ сдѣлалъ или хотѣлъ сдѣлать, но не смотря на то остается вѣроятнымъ, что женщины пользовались большею свободою и правами при прежнихъ учрежденіяхъ Аравіи. Но чтобы въ томъ же самомъ откровеніи, которое называетъ себя послѣднимъ, по крайней мѣрѣ лучшимъ и самымъ полнымъ словомъ Бога къ человѣку, могло находить себя узаконеніе и охрану полигаміи, конкубинатство, рабство и вообще самый грязный взглядъ и сужденіе о женщинахъ, это значило бы заклеймить цѣлое общество страшнымъ проклятіемъ. Если ужъ Магометъ не хотѣлъ знать откровеній Бытія и Евангелія, все-таки едва ли же онъ не зналъ того, что было извѣстно язычникамъ и чему могла научить его жизнь, именно что раздѣлившееся семейство не можетъ быть обиталищемъ нравственнаго достоинства и взаимнаго уваженія и помощи, которыя существуютъ при союзѣ одной четы. Саллюстій напр. не хуже христіанина пишетъ о вредныхъ послѣдствіяхъ маврской полигаміи: „Animus multitudine distrahitur: nullam pro socia obtinet: pariter omnes viles sunt“. Гаремъ одинаково заслуживаетъ презрѣнія даже и тогда, когда особымъ расположеніемъ мужа пользуется только одна изъ женъ, потому что въ этомъ случаѣ наносится нарочитое оскорбленіе остальнымъ и это еще вопросъ, мушнина или женщина теряетъ болѣе отъ той деградации, которая происходитъ отъ многоженства. При полигаміи социальная жизнь отравлена въ своихъ основахъ.

Б) Парализующее вліяніе Ислама на религіозное и интеллектуальное развитіе человѣчества достаточно доказывается тепе-

решимъ положеніемъ странъ, подвластныхъ магометанскому владычеству. Конечно не всегда такъ было. Въ пылу борьбы или перваго обращенія и въ годы, непосредственно слѣдовавшіе за тѣмъ, существовала живѣйшая дѣятельность мысли и сердца. Но когда мечъ надолго остался безъ дѣйствія, когда прошелъ интересъ новости обращенія къ монотеизму, тогда насталъ періодъ прискорбнаго разложенія, остановки мысли, закоснѣнія сердца. Лишь только Магометъ закрылъ Библію, онъ этимъ самымъ закрылъ источникъ интеллектуальнаго и моральнаго свѣта. На мѣсто божественной книги онъ положилъ какой-то незрѣлый, грубый, лишенный единства, ни мало не обработанный сборникъ, въ которомъ не нашли себя мѣста идеи о глубочайшихъ вопросахъ, интересующихъ и волнующихъ душу, въ которомъ нѣтъ глубокаго взгляда на дѣятельность души; и въ замѣтъ неисчерпаемыхъ богатствъ Христова примѣра онъ указалъ на свой собственный грѣховный и ограниченный характеръ. Попробуйте прочесть Коранъ цѣликомъ и поразмыслите о томъ впечатлѣніи, которое произведетъ онъ на васъ въ качествѣ неисчерпаемаго образца и великой совѣщницы мудрости. Прослѣдите затѣмъ жизнь Магомета, законы и обычаи, возросшіе частію на Коранѣ, частію на магометанскихъ преданіяхъ, и вы поймете умерщвляющее дѣйствіе Ислама на душу, его крайнюю враждебность свободѣ всякаго рода.

В) Враждебное отношеніе Ислама къ Евангелію прямо вытекаетъ изъ ученія и дѣйствій Магомета и логически выводится изъ его ретрогрессивной морали и чувственной ограниченности. Пожалуй у насъ съ магометанами и найдется кое-что общее. это наприм. ихъ монотеизмъ, хотя грубый и жестокій; это ихъ глубокая вѣра въ истинность откровенія, хотя она же и вооружила ихъ противъ остальнаго человѣчества и наконецъ это ихъ уваженіе къ Господу Іисусу, хотя поверхностное и бездѣйственное, каковымъ оно осталось и досель. Но пока они вѣруютъ въ Коранъ, они упрямо убѣждены, что Христосъ не есть Сынъ Божій (Sura XIX, 31 — 36), что Онъ не былъ распятъ, а былъ замѣненъ кѣмъ-либо другимъ сходнымъ съ Нимъ (Sura IV, 156), что Онъ былъ не болѣе какъ человѣкъ, котораго Богъ одарилъ даромъ пророчества (Sura XLIII, 59) и что ему не слѣдуетъ воздавать того почтенія, которое подобаешь единому Богу.

Такимъ образомъ напрасны были бы ожиданія (къ которымъ склоненъ Неандеръ и другіе), будто Исламъ можетъ стать когда-либо „теистическимъ медиумомъ перехода отъ идолослуженія въ его самыхъ грубыхъ степеняхъ къ единственно правильному тезису христіанскому“ (Церк. Ист. т. V). Напротивъ одною изъ величайшихъ опасностей для распространенія Евангелія служить быстрое обращеніе къ Исламу нѣкоторыхъ грубыхъ племенъ, которыхъ Исламъ привлекаетъ своею внѣшнею дисциплиною и своимъ единствомъ, представляющимъ нѣчто похожее на все-свѣтное обладаніе; въ то же самое время онъ производитъ дѣйствіе и на сердце, узаконяетъ и оправдываетъ грубую социальную нравственность, уничтожаетъ то чувство грѣха, которое существовало въ человѣкѣ дотошъ. Онъ даетъ самое нехитрое ученіе о мірѣ, которое уполномочиваетъ человѣка на самый легкій, какой только возможенъ, компромиссъ между религіею и эгоизмомъ и даетъ ему право думать, что въ ней не зачѣмъ искать чего-либо особенно высокаго.

Самоуслаженіе, довольство обладаемою истиною, способность смотрѣть свысока на всѣхъ другихъ, вотъ тѣ чувства, которыя отличаютъ большую часть магометанъ; и рядомъ съ этимъ обоготвореніе успѣха, вѣра въ то, что чувственныя удовольствія составляютъ истинное достоиніе всякаго вѣрующаго, который достигъ ихъ, непреодолимая привязанность къ предметамъ этого міра и наконецъ озлобленная вражда ко всѣмъ, кто противодѣйствуетъ ихъ ученію или кто покидаетъ его. Гдѣ магометане составляютъ господствующее племя, тамъ какое-либо обращеніе ихъ дѣло безнадежное; только тогда, когда пособуютъ съ нихъ спѣся, когда вмѣсто удачъ они будутъ терпѣть пораженіе, когда они убѣдятся въ необходимости быть толерантными ради собственной выгоды, только тогда можно будетъ надѣяться, что царство не отъ міра сего получить для нихъ образъ достойный сочувствія. Неспособность Ислама осчастливить родъ человѣческой заключается въ его привязанности къ конечному, а также и въ томъ, что онъ подъ видомъ какого-то новаго евангелія навязываетъ безсердечное, одностороннее ученіе. А какъ попытка навязать людямъ благосостояніе наперекоръ ихъ воли религіозными средствами, Исламъ даже прямо является губельнымъ. Въ сущности Магометъ—одинъ изъ тѣхъ ложныхъ пророковъ, о

которыхъ говорится въ Писаніи, что они врачуютъ болѣзни человѣческаго сердца только повиду и вопіють „миръ, миръ“, когда мира нѣтъ.

3) Мы переходимъ теперь къ третьему отвѣту на важный вопросъ: „какъ религія можетъ всего лучше вліять на общество?“ Конечно правильное рѣшеніе заключалось бы вотъ въ чемъ: „пусть умозрительная истина и религіозный строй составятъ одинъ союзъ; пусть принятіе истины будетъ добровольное; пусть ея вліяніе на общественныя дѣла будетъ проистекать изъ убѣжденія, а не изъ принужденія“. Успѣхъ людей, предлагающихъ такой отвѣтъ, конечно зависитъ отъ истинности или ложности ихъ ученія: но внѣ христіанства подобное ученіе имѣетъ опасное стремленіе стать антисоціальнымъ. Мы ограничимся только самыми легкими указаніями на нѣкоторые эксперименты, которые были сдѣланы въ этомъ направленіи, тѣмъ болѣе, что нѣкоторые изъ нихъ оказались совершенно незначительными, между тѣмъ какъ другіе прикрыты преднамѣренною темнотою. Тайственность была пагубнымъ недостаткомъ значительнаго числа добровольныхъ религіозныхъ обществъ. Нѣтъ ничего вѣрнѣе того христіанскаго правила, признаваемаго за основное и позитивистами, что правда „живетъ открыто“. Большею частію на тайныя общества со стороны смотрятъ или съ преувеличеннымъ предубѣжденіемъ или съ преувеличеннымъ благоговѣніемъ, между тѣмъ какъ сами члены этихъ обществъ любятъ смотрѣть на себя какъ на людей, стоящихъ или выше или внѣ законовъ общественной жизни. Тайственность производитъ нѣкотораго рода утонченное опьяненіе, какую-то жажду отвѣдать сладость „запрещеннаго плода“; эта жажда является одною изъ самыхъ опасныхъ человѣческихъ страстей и подобныя общества легко могутъ уклониться отъ своихъ истинныхъ цѣлей и стать центрами заговоровъ и убѣжищами безнравственности. Такимъ образомъ полинезійскіе *Areoï*, служившіе хранилищами священнаго ученія и культуры, члены которыхъ были облечены какою-то божественностію въ этой жизни и притязали на блаженство въ будущей, съ теченіемъ времени становятся безусловно безнравственными¹⁾). Пнеагорійскія братства великой Греціи, хотя мы

¹⁾ *Areoï* острова Таяти и другихъ острововъ были союзами мужчинъ и

и ничего не знаемъ объ нихъ кромѣ того, что говорить въ пользу ихъ нравственныхъ цѣлей, не безъ основанія вѣроятно были подозрѣваемы въ политическихъ агитаціяхъ и строго были преслѣдуемы. Ихъ глубокое значеніе свидѣлствуется тѣмъ вліяніемъ, которое имѣли они на умъ Платона, идеаль государства у котораго въ значительной степени составленъ изъ того, что заимствовалъ онъ изъ двухъ важныхъ попытокъ устроить человѣческую жизнь по дорійскимъ принципамъ, т.-е. изъ конституціи Ликурга и жизни названныхъ выше пиеагорейскихъ братствъ. Обь орфическихъ и другихъ подобныхъ обществахъ, мы знаемъ сравнительно мало. Та мысль, что они служили центрами высшаго богословскаго воспитанія, долго господствовала у ученыхъ, но что они были на самомъ дѣлѣ, это довольно трудно объяснить. Мистеріи подобныхъ обществъ состояли главнымъ образомъ въ драматическихъ представленіяхъ, изображавшихъ два сказанія о подземномъ мірѣ: мнѣ о Деметерѣ, ищущемъ свою дочь Прозерпину, которая была похищена у него Плутономъ, и другой мнѣ о Діонисѣ-Загреѣ, младшемъ сынѣ Зевса, который былъ разсѣченъ на куски и погребенъ и члены котораго были собраны опять вмѣстѣ на груди Дапетера,—мнѣ весьма сходный съ мнѣомъ обь Озирисѣ. Что подобные мнѣи были нравственны въ какой-либо степени, это мало вѣроятно; ихъ аскетическія правила были внѣшни, часто неразумны или фанатичны, но онѣ способствовали поддержанію въ людяхъ представленій о будущей жизни и иногда служили утѣшеніемъ людей, хоронившихъ умершихъ, но и это послѣднее много теряло вслѣдствіе презрѣнія къ людямъ непосвященнымъ, которые хотя бы и не имѣли какого-либо недостатка въ себѣ, все-таки осуждались на самое низшее мѣсто въ другомъ мірѣ.

Кромѣ этихъ хорошо извѣстныхъ обществъ существовало извѣстное число малыхъ обществъ, обязанныхъ своимъ появленіемъ привычѣ къ какому-либо чужестранному культу, или мечтательному и совершенно случайному энтузіазму; такихъ об-

женщинъ, жившихъ вмѣстѣ распутно и обязанныхъ правиломъ умерщвлять своихъ дѣтей. При драматическихъ представленіяхъ съ танцами и пѣніемъ они ходили хоромъ; многое изъ древней миеологіи обязано имъ своимъ сохраненіемъ.

ществъ было не мало среди низшихъ классовъ Греціи, и пожалуй они сильно распространились бы и въ Италіи, еслибы не помѣшало тому рвеніе римскихъ законодателей и государственныхъ людей; въ Римской имперіи они имѣли значеніе погребальныхъ обществъ. Всѣ они имѣли то великое значеніе, что были совершенно свободными ассоціаціями для религіозныхъ дѣлей и въ качествѣ таковыхъ допускали женщинъ, рабовъ и чужестранцевъ къ пользованію своими преимуществами; нѣкоторыя изъ нихъ имѣли при семь и религіозную тенденцію поддерживать вѣру въ будущую жизнь, вѣру, которая была тѣсно связана съ ихъ попеченіями о приличныхъ и почетныхъ погребальныхъ обрядахъ. Кроме того у нихъ существовало что-то въ родѣ особыхъ религіозныхъ обрядовъ, которые соединяли богатаго и бѣднаго въ общественномъ богослуженіи и общественной трапезѣ; нѣкоторыя изъ нихъ дѣлали своимъ членамъ денежные ссуды безъ процентовъ; въ послѣднемъ отношеніи они представляли собою нѣчто въ родѣ нашихъ современныхъ благотворительныхъ учреждений.

Но ихъ важность и доброе вліяніе часто были слишкомъ преувеличиваемы полемическою цѣлю унижить христіанскую церковь потому, что большинство ихъ если не было безнравственно въ принципѣ, то фактически не только не боролось съ безнравственностію, но даже поощряло ее своими ночными и смѣшными собраніями, и способствовало распространенію суевѣрій, давая возможность своимъ членамъ удовлетворяться наружными очищеніями и заговорами, не заботясь объ исправленіи сердца. Малѣйшій случай домашней жизни гналъ суевѣрнаго мужчину или женщину къ орическому или восточному торговцу мистеріями, служившему въ то же время и центромъ подобныхъ братствъ. За два обода можно было получить предсказаніе о любимъ будущемъ событіи, пространное или краткое, серьезное или смѣшное; также легко можно было получить заговоръ или заклятіе отъ бѣды. Предполагалось, что воля боговъ и людей находится въ подчиненіи у маговъ и можно судить (по теперешнимъ опытамъ въ нашей странѣ), какія плачевныя послѣдствія изъ того происходили.

Какъ ни любопытны всѣ эти общества для человѣка, изучающаго древности, но всѣ они незначительны и ничтожны въ

сравненіи съ тѣмъ великимъ движеніемъ Восточной Азіи, которое и теперь насчитываетъ въ числѣ своихъ послѣдователей до 500 милліоновъ людей. Буддизмъ есть единственное свободное общество, которое можно еще сравнивать съ христіанствомъ, какъ по отношенію къ чистотѣ его нравственнаго ученія по крайней мѣрѣ въ частностяхъ, такъ и по обширности его распространенія. Правда, его теперь уже нѣтъ въ Индіи, которая была его родиною, гдѣ онъ исчезъ частію вслѣдствіе внутренняго своего разложенія, частію, какъ думаютъ, вслѣдствіе преслѣдованій. Но уже за триста лѣтъ предъ Р. Х. онъ распространился до Цейлона; отсюда онъ появился въ Бирмѣ и Сіамѣ,—вотъ три страны, гдѣ онъ существуетъ еще въ своей первоначальной формѣ и гдѣ онъ доселѣ остается національною вѣрою. Появленіе его въ Китаѣ относится къ позднѣйшему времени, но уже въ четвертомъ столѣтіи нашей эры онъ становится тамъ государственною религіею, и въ той или иной формѣ его содержитъ значительная часть народонаселенія. Изъ Китая онъ продолжилъ путь въ Корею и Японію и другіе острова, конечно на пути утрачивая многія изъ своихъ первоначальныхъ качествъ, но и доселѣ онъ еще удерживаетъ многія изъ своихъ характеристическихъ свойствъ. Сѣверный буддизмъ въ Тибетѣ еще позднѣйшаго происхожденія и претерпѣлъ еще большія измѣненія, допустивши родъ обоготворенія веумирающаго Будды въ лицѣ Далай-Ламы и воспринявши въ себя много самыхъ разнородныхъ суевѣрныхъ обычаевъ; въ Непалѣ онъ наполовину смѣшался съ религіею Шивы.

Въ виду такого неизмѣримаго успѣха буддизма естественно спросить: въ чемъ заключаются причины такого широкаго его распространенія? Мы можемъ одинаково искать ихъ какъ въ истинности такъ и въ ложности буддистскихъ принциповъ. Съ одной стороны, въ немъ есть двѣ великія истины, что всякое религиозное общество должно быть свободно и доступъ въ него долженъ быть открытъ для всякаго человѣка и что нравственныя дѣла по преимуществу ведутъ или къ благополучію или къ бѣдствію. Дѣйствительно, достоинство человѣческой природы служитъ основою всего, что есть хорошаго въ буддизмѣ: касты уничтожены; женщинамъ открытъ доступъ въ общество; умъ облегченъ отъ массы суевѣрій и нравственный законъ (особенно

въ тѣхъ частяхъ, гдѣ онъ сходствуетъ со второю половиною десятословія) возстановленъ съ такою силою и твердостью, какой мы не примѣчаемъ ни въ какой другой системѣ, кромѣ развѣ христіанской. Что ведетъ человѣка къ благополучію или бѣдствію, — такъ это свободная воля человѣка дѣлать добро или зло, а не какой-либо внѣшній рокъ, не какое-либо исполненіе или неисполненіе обрядовыхъ дѣйствій. Не трудно представить себѣ то здоровое, освѣжающее дѣйствіе, какое должно было произвести подобное ученіе на восточное общество, закоснѣвшее въ окаменѣлыхъ формахъ жизни, безропотно допустившее возникнуть преградамъ между однимъ классомъ и другимъ, оцѣпившее подъ дѣйствіемъ пантеистическаго фатализма, довольствовавшееся лѣнливою формальною религіозныхъ дѣйствій въ замѣнъ внутреннихъ нравственныхъ отношеній къ Божеству. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Готама представился такимъ богоподобнымъ учителемъ, который съ безпредѣльнымъ участіемъ и любовью къ положенію людей заботится о томъ, чтобы сдѣлать ихъ братьями, возвратитъ ихъ къ простымъ правдамъ жизни, внушитъ имъ уваженіе къ себѣ самимъ и къ вѣчному живому созданію и указать имъ настоящее положеніе въ этомъ обманчивомъ и измѣнчивомъ мірѣ.

Вотъ добрая сторона буддизма. Великій же недостатокъ его заключается въ томъ, что онъ есть философія, а не религія, а между тѣмъ заявляетъ притязаніе быть религіею. По ученію Будды только человѣкъ, имѣющій знаніе, есть „существо просвѣщенное“, и освобожденіе отъ невѣжества, а не отъ грѣха противъ Бога и человѣка, служить истинною цѣлью для его послѣдователей. Практическое отрицаніе Бога Творца и ограниченіе идеала человѣческихъ стремленій только сферою дѣйствій, подлежащихъ личному контролю самого человѣка, льстило такъ-называемому общему смыслу человѣчества и заставляло его довольствоваться очень скуднымъ и пустымъ идеаломъ мира и блаженства. Буддизмъ есть въ нѣкоторомъ родѣ то же, что и позитивизмъ, только безъ этого мотива „*жизни для другихъ*“, который заимствованъ позитивистами у христіанства. Конечно Будда имѣлъ великую любовь къ роду человѣческому и многіе буддисты, подобно ему, были пламенными и самоотверженными проповѣдниками. Но его ученіе ставитъ чисто индивидуальную цѣль

жизни, состоящую въ усовершенствованіи только себя, безо всякаго отношенія къ Богу и благу другихъ душъ. Позитивистъ точно также не хочетъ знать о славѣ Божіей, какъ нравственнымъ мотивъ дѣйствій, а полагаетъ великую силу въ нашей абсолютной обязанности къ человечеству подобное убѣжденіе является неослѣдовательнымъ и бездѣйственнымъ безъ вѣры въ Бога; тѣмъ не менѣе позитивистическая схема нравственности выше схемы буддистской. Правда, буддистъ обязанъ уважать другихъ людей и помогать имъ, но теоретически это только одно изъ средствъ умножить свои собственные заслуги; вслѣдствіе этого достоинство добраго дѣла является уже чѣмъ-то случайнымъ, такъ какъ по мнѣнію каждаго буддиста извѣстный поступокъ только тогда имѣетъ значеніе добраго поступка, когда онъ приноситъ пользу тому, кто его совершаетъ.

Если на грѣхъ смотрѣть лишь только какъ на неудачу, случившуюся съ вами и препятствующую вашему усовершенствованію, а не какъ на оскорбленіе противъ Бога и человѣка, то всегда при этомъ становится возможнымъ вести ежедневный счетъ прибыли и убытка въ своихъ заслугахъ и согрѣшеніяхъ; такъ и дѣлаютъ нѣкоторые китайскіе буддисты.

Благодаря такому ученію о грѣхѣ и заслугѣ, основанной на такомъ забвеніи о Создателѣ, въ буддизмѣ нѣтъ мѣста для какихъ-либо особыхъ побужденій къ благоповеденію кромѣ страха и самолюбія. Это ужъ отъ воли зависитъ, угодно ему будетъ спасать себя теперь, или въ одномъ изъ будущихъ возрожденій; онъ можетъ предпочесть срочному періоду навазанія въ аду распущенность настоящей жизни. Конечно нравственный законъ существуетъ внѣ его и незримый міръ съ его ужасами имѣетъ полную реальность для него; но соблюденіе закона зависитъ всецѣло отъ его собственнаго усмотрѣнія. Отъ несоблюденія этого закона никто не страдаетъ кромѣ самого же человѣка; по крайней мѣрѣ страданіе другихъ—дѣло безразличное для него, кромѣ развѣ тѣхъ случаевъ, когда какимъ-нибудь образомъ оно стоитъ въ связи съ его стремленіемъ къ совершенству. Вслѣдствіе этого буддизмъ не хочетъ знать о какой-либо солидарности во взаимныхъ интересахъ людей. Насколько такое ученіе можетъ быть привлекательно для человѣческаго самолюбія,—это очевидно для всякаго, кто только размыслитъ о томъ, на что онъ похожъ въ свои худшіе моменты.

Другая причина особеннаго распространенія буддизма въ восточномъ мірѣ заключается въ той жизненной апатіи и въ томъ блаженномъ бездѣйствіи, которое по представленію восточнаго человѣка составляетъ чутьли не главную цѣль существованія большей части рода человѣческаго. Эта цѣль особенно могла нравиться тамъ, гдѣ идея безконечнаго переселенія долго властвовала надъ воображеніемъ и долгое время была предметомъ вѣрованія. Въ подобныхъ странахъ, гдѣ это всего болѣе имѣло мѣсто,—напримѣръ въ Индіи въ періодъ, слѣдовавшій за Ведами,—чисто отрицательный покой Нирваны, отсутствіе всякой дѣятельности и всякаго чувства безпокойства казались великимъ благомъ. По болѣе правдоподобному взгляду на первоначальный буддизмъ достиженіе Нирваны обуславливается въ той жизни умерщвленіемъ въ себѣ всякаго знанія и желанія, а послѣ смерти сопровождается уничтоженіемъ личности, ничѣмъ почти не отличающимся отъ совершеннаго уничтоженія. Естественно, что человѣческая природа отвергла такую будущность, и буддисты большею частію или перестали желать Нирваны какъ практической цѣли (напримѣръ въ Сіамѣ) или превратили ее въ положительное состояніе блаженства, въ нѣчто похожее на магометавскій рай, какъ напримѣръ въ Тибетѣ и Китаѣ.

Какъ бы впрочемъ мы ни смотрѣли на Нирвану, какъ на нѣчто ли безусловно отрицательное, или нѣтъ, сущность буддистскаго ученія заключается въ томъ, чтобы высшее нравственное состояніе поставить въ антисоціальномъ состояніи безкорбія и бездѣйствія, положить печать одобренія на состояніе міроваго отчаянія. Первоначальнымъ идеаломъ Готамы повидимому былъ идеалъ безсемейной подобо-отшельнической жизни въ состояніи абсолютной апатіи, который скоро привелъ къ образованію Санха, или братства нищенствующихъ. Буддизмъ дозволяетъ, правда, и жизнь въ міру, но смотритъ на нее какъ на нѣчто отсталое въ мысленіи и какъ на нѣчто второстепенное въ добродѣтели. Съ теченіемъ времени дозволено было принимать объѣты женщинъ, но относительно ихъ всегда утверждалось, что онѣ не могутъ достигнуть Нирваны, если напередъ не возродятся въ мужчинъ.

Такимъ образомъ буддизмъ отличается отъ всякой религіозной системы, ставшей народною, тѣмъ, что своимъ основаніемъ онъ

поставилъ монашество и развился изъ него. Въ другихъ религіяхъ отшельничество служить только какъ бы дополненіемъ, а не считается необходимымъ состояніемъ жизни. Религіи могутъ существовать съ нимъ, но могутъ обойтись и безъ него. Но еслибы всякій, желающій надѣть желтую мантию, получалъ отказъ, или еслибы живущіе въ міру перестали снабжать отшельниковъ ежедневною пищею, получаемую ими безо всякаго труда съ ихъ стороны, то вся буддистская система рухнула бы. Такимъ образомъ буддизмъ болѣе чѣмъ всякое другое изъ упомянутыхъ нами добровольныхъ обществъ является глубоко анти-соціальнымъ. Человѣчскій родъ существуетъ, хотя въ немъ есть отшельники, но отшельничество направляется къ тому, чтобы уничтожить человѣчскій родъ. Ибо цѣль его состоитъ въ томъ, чтобы искать блаженства въ уединеніи.

Естественное дѣло, что такая система оказалась вполне неосуществимою. Отшельническую жизнь пришлось оставить на произволъ каждаго, такъ что она не есть неизбежный рокъ для людей, которые не чувствуютъ призванія къ ней. А есть и такія страны, гдѣ большая часть народонаселенія облекается на известное время въ мантию. Буддистское ученіе о свободѣ человѣческой въ первыя столѣтія распространенія буддизма вело къ великимъ и часто благотворнымъ дѣйствіямъ. Буддизму обязаны своимъ построеніемъ каменные храмы замѣчательной архитектуры, монументы съ весьма замѣчательною скульптурою, полезные водопроводы, госпитали; ему же обязаны своимъ возникновеніемъ гѣтописи и надписи; не говоримъ о другихъ проявленіяхъ религіознаго движенія въ сѣздахъ и миссіяхъ. Буддистская литература, хотя изобилуетъ скучными повтореніями и страдаетъ отсутствіемъ высокихъ художественныхъ произведеній, отличается сравнительно безискусственностію и народностію, ея содержаніе доступно уму даже среднихъ людей, потому что состоитъ главнымъ образомъ изъ басней, притчей и житейскихъ примѣровъ.

Въ настоящее время въ значительныхъ размѣрахъ эта дѣятельность сократилась. Заповѣди уже мало разумѣются тѣми, кто ихъ читаетъ, а еще менѣе тѣми, кто слушаетъ ихъ; миссіонерская дѣятельность совсѣмъ замерла. Обученіе въ буддистскихъ школахъ слишкомъ элементарно и ничтожно; мало пи-

шется такого, что представляло бы какую-либо значительность. Вездѣ, гдѣ буддизмъ получаетъ преобладаніе, простые люди попадаютъ во власть суевѣрій, которыя, какъ напримѣръ въ Цейлонѣ, проявляются въ грубой формѣ обоготворенія злыхъ духовъ: упадокъ же и невѣжество сѣвернаго буддизма вошли даже въ пословицу. Безспорно, что свѣдѣнія, получаемыя нами о буддистскихъ странахъ, весьма неодинаковы вслѣдствіе различнаго характера и положенія людей, сообщающихъ эти свѣдѣнія, но мы не ошибемся, если въ вину буддизму поставимъ ужасную умственную апатію и практическую бесплодность. Говорятъ, будто это зависитъ отъ климата. Но, какъ мы видѣли, буддизмъ былъ когда-то довольно активенъ и самое нестрогое сужденіе его вліянія въ Китаѣ показываетъ, какъ много можетъ дѣйствовать онъ на образованіе характера народа независимо отъ вѣдшихъ условій. Какъ для конфуціониста, такъ равно и для христіанина, онъ представляется ученіемъ безразсудно разрушающимъ все, что есть естественнаго, плодотворнаго, и роковымъ по отношенію къ развитію общественныхъ и семейныхъ обязанностей.

Буддизмъ исчезъ на своей родинѣ и мы готовы думать, что подобная судьба не была имъ незаслуженная. Огрубѣлый теизмъ браминовъ все-таки лучше чѣмъ то вознесеніе человѣка надъ Богомъ, которое имѣетъ мѣсто въ этой религіи, лишенной почвы и упованій. То отчаяніе, которое старается онъ привить каждому человѣку, является предвѣстникомъ его собственнаго паденія. Говорятъ, самъ Готама пророчилъ, что его остатки сгорятъ въ пять тысячъ лѣтъ и всякое знаніе о его ученіи исчезнетъ съ лица земли. Существуетъ также убѣжденіе, что пока его ученіе процвѣтаетъ въ священной землѣ Цейлона, оно будетъ процвѣтать и вездѣ, но лишь только оно падетъ здѣсь, оно падетъ и вездѣ. Богъ вручилъ намъ эту священную землю, которая служитъ ключемъ къ религіи пяти сотъ милліоновъ. Еслибы мы имѣли побольше вѣры въ Бога и въ назначеніе своей жизни—быть оружіемъ Божиимъ, еслибы мы дѣйствовали средствами Будды, т.-е. чистымъ убѣжденіемъ въ святомъ ученіи и примѣромъ самоотверженной и любвеобильной жизни, то мы могли бы вернуть къ вѣрѣ въ Творца не людей одной только этой страны, но и безчисленное множество людей.

Такова неудача всѣхъ великихъ человѣческихъ усилій достигнуть мира. Люди пытались обезпечить благосостояніе независимо отъ истины и кончили грубымъ обоготвореніемъ наружнаго спокойствія. Они пытались силою навязать минимумъ истины и заковали общество въ цѣпи. Они покидали міръ и разрабатывали истину или въ антисоціальному секретъ или эгоистическому отшельничеству. Они перепробовали все это, пользуясь большими удобствами и дѣйствуя на широкомъ пространствѣ. Религіи Рима, Ислама и Буддизма представляютъ примѣры величайшихъ усилій и громаднѣйшихъ вѣншихъ успѣховъ, но тотъ міръ, который онѣ возвѣщали, не есть міръ, исходящій отъ Бога, не есть міръ для человека.

Свящ. М. Воздвиженскій.

ИЗЪ ЛЕКЦІЙ

ПО ПРАВСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ*.

52. *Благодать.* Значеніе сего слова вообще и въ частности, какъ предмета нравственнаго богословія. Славянское слово *благодать*, благой даръ, греческое *χάρις*, латинское *gratia*, еврейское *гемъ*, съ суффиксомъ *гени* и *гесетъ*, получило въ христіанскомъ ученіи значеніе, какового оно не имѣло въ языческой древности.

Греческое *χάρις* и латинское *gratia* выражали въ древности и доселѣ въ греко-романскомъ мірѣ выражаютъ два понятія: во-первыхъ, понятіе о свойствахъ предметовъ, возбуждающихъ въ созерцателѣ этихъ предметовъ извѣстныя чувствованія; во-вторыхъ, понятіе о чувствованіяхъ или душевныхъ состояніяхъ, возбуждаемыхъ этими предметами. Къ свойствамъ предметовъ, обозначаемыхъ словами: *χάρις*, *gratia*, относятся *красота*, *прелесть*; вообще то, что нравится эстетическому чувству во всякой вещи, особенно же въ одушевленныхъ и изъ нихъ преимущественно въ разумныхъ существахъ, въ ихъ наружности, рѣчи, движеніяхъ и въ нравственномъ поведеніи. Къ душевнымъ состояніямъ или чувствованіямъ, возбуждаемымъ эстетическими и нравственными качествами или явленіями предметовъ, относится то, что выражается словами: *сочувствіе*, *благоволеніе*, *благорасположен-*

* См. сентябрьск. и октябрьск. кн. „Прав. Обзор.“ за текущій годъ.

ность, и частіе: съ одной стороны—*милость, милосердіе, благодѣтельность*, съ другой: *благодарность и благоугожденіе*.

Въ греческомъ и латинскомъ переводахъ Ветхаго Завѣта словами: *χάρις* и *gratia* часто переводилось еврейское: *יְנִי* или *יְנִינִי*, которое имѣетъ также два значенія; вопервыхъ, значеніе внутренняго настроенія извѣстнаго лица, именно его *благорасположенности, благоволенія, милости*; въ такомъ смыслѣ говорится о разныхъ ветхозавѣтныхъ лицахъ, напр. Ноѣ, Иосифѣ, Есфирѣ, что они обрѣли благодать предъ Богомъ или предъ людьми, и обо всемъ народѣ еврейскомъ, что Богъ даетъ ему благодать въ главахъ, напр., египтянъ (Исх. 3, 21. 11, 3. 12, 36); вовторыхъ, значеніе *изящества, красоты*; въ такомъ смыслѣ слово *יְנִי* примѣняется къ женской красотѣ (Притч. 31, 30, хотя 70-ть перевели здѣсь слово *יְנִי*, не словомъ *χάρις*, а словомъ *κάλλος*), къ серіѣ (прекрасной, по греч. *πύλος σὺν χάριτι*), къ драгоценному камню (по гречес. *μαδος χάριτων* Притч. 5, 19. 17, 8).

Гсмъ не всегда впрочемъ у переводчиковъ Библии означаетъ тоже, что *χάρις* и *gratia*; иногда оно переводится словами: *ἔλεος* и *misericordia* (Быт. 19, 19; Числ. 11, 15), которыми въ еврейскомъ языкѣ наиболѣе соответствуетъ и чрезъ которыя наиболѣе и переводится слово: *יְסֵט*; и какъ *יְסֵט*, означающее преимущественно *ἔλεος, misericordia* замѣняетъ собою иногда *יְנִי*, означающее *χάρις* и *gratia*, такъ и словами: *χάρις* и *gratia* переводится иногда не только *יְסֵט* означающее *милость, ἔλεος, misericordia*, но и другія еврейскія выраженія, означающія то *οἰκτιρισμός, misericordia*, т.-е. милосердіе (Быт. 43, 14), то *εὐδοκία, benevolentia*, т.-е. благоволеніе, благорасположенность (Притч. 19, 33. 12, 2)¹⁰⁾.

Короче: обозначая иногда изящество, красоту въ вещахъ и лицахъ, слово *благодать* въ Ветхомъ Завѣтѣ примѣнялось преимущественно къ внутреннему настроенію разумныхъ существъ относительно другихъ лицъ и къ свойствамъ самого Бога въ Его отношеніи къ людямъ и означало *благоволеніе, милость, милосердіе*.

Въ Новомъ Завѣтѣ слово *χάρις, благодать*, никогда не примѣ-

¹⁰⁾ См. Trommii concordantia graeca, tom. II, подъ словомъ *χάρις*.

няется къ бвлчннмъ существамъ или къ ихъ красотъ; рѣдко примѣняется къ людямъ и то только въ смыслѣ *благодарности* (напр. благодарю Бога: χάρις ἔχω τῷ Θεῷ 2 Тим. 1, 3); обыкновенно же приписывается Богу, и при томъ въ двойномъ смыслѣ: или въ смыслѣ *Божественнаго свойства* въ отношеніи къ людямъ, или въ смыслѣ такой *Божественной силы*, которая даруется душѣ человѣческой и совершаетъ въ ней свойственныя себѣ дѣйствія ¹¹⁾).

Какъ свойство Божіе въ отношеніи къ людямъ, χάρις употребляется: а) въ привѣтствіи архангела Пресвятой Дѣвѣ Маріи: „ты обрѣла благодать у Бога“ (εὐρεῖς χάρις παρά τῷ Θεῷ Лук. 1, 30), гдѣ благодать, въ смыслѣ благоволенія, приписывается Богу въ Его отношеніи къ пресвятой Дѣвѣ; б) въ привѣтствіяхъ св. ап. Павла христіанамъ въ началѣ многихъ изъ его посланій, привѣтствіяхъ, которыми онъ желаетъ христіанамъ отъ Бога *благодати, милости и мира*, гдѣ благодать уже потому, что она сопоставляется съ милостію и миромъ, можетъ означать только благоволительное отношеніе Бога къ людямъ, или что тоже, проявленіе Его свойства по отношенію къ нимъ; в) въ тѣхъ изреченіяхъ св. ап. Павла, гдѣ онъ благодать, какъ свойственную Богу отъ вѣчности, сопоставляетъ то съ *предопредѣленіемъ*: „Богъ спасъ насъ и призвалъ званіемъ святымъ по своему предопредѣленію (πρόθεσιν, Св. Синодъ перевелъ: по позволенію) и *благодати*, данной намъ во Христѣ Иисусѣ прежде вѣковыхъ временъ“ (2 Тим. 1, 9); то съ *благоволеніемъ*: „по благоволенію воли своей, въ похвалу славы благодати своей, Богъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ, избравъ насъ въ Немъ прежде созданія міра“ (Ефес. 1, 5—13); то съ *человѣколюбіемъ*: „явилась благодать и человѣколюбіе Спасителя нашего Бога“ (Тит. 3, 4); во всѣхъ этихъ изреченіяхъ слово: благодать указываетъ на свойственное Богу, внутреннее расположеніе, сродное съ Его благоволеніемъ, милостію, человѣколюбіемъ, которыя Онъ явилъ людямъ въ дѣлѣ ихъ спасенія.

Такое значеніе слова: *благодать* естественно дало поводъ ино-

¹¹⁾ Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно одинъ разъ употребляется и въ Ветхомъ Заветѣ, о чемъ ниже.

страннымъ богословамъ, при опредѣленіи Божескихъ свойствъ, включать въ число этихъ свойствъ и благодать и пытаться указать ей опредѣленное мѣсто между другими Божественными свойствами.

Не вдаваясь въ разборъ этихъ попытокъ, мы съ своей стороны замѣтимъ, что если *благодать* и *милосердіе* Божіе, какъ виды Его любви къ тварямъ, могутъ называться *свойствами* Божіими, то не видится никакого основанія исключать и благодать изъ числа этихъ свойствъ. Любовь Божія проявляется какъ *благодать* по отношенію ко всѣмъ тварямъ вообще; какъ благодать же, благоволеніе она проявляется только по отношенію къ падшему человечеству; и если *милосердіе* Божіе направляется къ тому, чтобы уничтожить бѣдствія и страданія *всякой твари*, порожденныя грѣхомъ человѣка, то Его *благодать* направляется къ тому, чтобы уничтожить на землѣ корень или источникъ этихъ бѣдствій и страданій, *грѣхъ, чрезъ искупленіе*.

Можно, конечно, спрашивать—мыслима ли благодать, какъ *вѣчное* свойство Божіе, коль скоро она относится къ совершившемуся *во времени* паденію человѣка? На это отвѣчаетъ само слово Божіе, когда учитъ, что благоволеніе Божіе (εὐδοκία) о падшемъ человечествѣ, или что тоже, въ настоящемъ случаѣ, Его благодать были дѣйственны въ Богѣ прежде всѣхъ вѣкъ, какъ Его предопредѣленіе, вслѣдствіе предвѣдѣнія, объ искупленіи. „Кого Онъ“, говоритъ св. апостолъ, „предузналъ, тѣмъ и предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего, а кого Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвалъ; а кого призвалъ, тѣхъ и оправдалъ; а кого оправдалъ, тѣхъ и прославилъ“ (Римл. 8, 29. 30). „Благодать“, по ученію того же св. апостола, „дана намъ въ Иисусѣ Христѣ прежде вѣковыхъ временъ (πρό χρόνων αἰώνων, 2 Тим. 1, 9). Богъ избралъ насъ въ Иисусѣ Христѣ прежде созданія міра, предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ чрезъ Иисуса Христа, по благоволенію воли Своей, въ похвалу благодати Своей“ (Ефес. 1, 4, 5, 6). *Вѣчное* предвѣдѣніе, избраніе и предопредѣленіе относительно имѣющаго часть человечества не мыслимы безъ дѣйствія въ Богѣ Его вѣчнаго же благоволенія или благодати относительно того же человечества.

Въ смыслѣ свойства Божія благодать можетъ быть мыслима, какъ видъ любви Божіей, именно любви къ падшему человѣче-

ству, являющейся въ самомъ правосудіи Божіемъ по отношенію къ этому человѣчеству, или въ Божественной правдѣ. Божественная правда относительно падшаго человѣка открылась въ удаленіи Бога отъ человѣка и преданіи его земнымъ страданіямъ и смерти; но растворяемая благодатію, она сохранила въ немъ слѣды образа Божія, слѣдовательно способность къ возстанію; направляла судьбы человѣчества и путемъ общаго промысленія о немъ и чрезъ избраніе, законодательство и вообще исторію еврейскаго народа, къ сознанію человѣчествомъ его бѣдственнаго состоянія въ удаленіи отъ Бога и тѣмъ приготавлила человѣчество къ возстанію отъ паденія; обѣтованіемъ же о Сымени жены и другими пророчествами о Мессіи давала возможность дѣйствительнаго спасенія на землѣ всѣмъ вѣровавшимъ въ пришествіе Спасителя. Очевиднѣйшее же явленіе благодати, какъ любви Божіей къ падшему человѣчеству, соединенной съ божественнымъ правосудіемъ, представляетъ собою самъ Мессіи, Богочеловѣкъ—эта свободная безконечной цѣны жертва правды Божіей за грѣхи всего человѣчества, сдѣлавшаяся для него источникомъ новой, истинно-доброй, блаженной жизни.

Благодать, какъ взаимодѣйствіе любви и правды Божіей въ отношеніи къ падшему человѣку, можно сказать поэтому, *есть сущность, душа божественнаго Откровенія и всего домостроительства спасенія*, точно также, какъ любовь и правда составляютъ свойства Божіи относительно разумно-свободныхъ существъ вообще. „Богъ облагодатствовалъ насъ въ Возлюбленномъ, открывъ намъ (въ Немъ) тайну своей воли по своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ, въ устроеніе полноты временъ, дабы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ“ (Ефес. 1, 7—10). Во Христвѣ „явилась“ именно „благодать Божія спасительная для всѣхъ человѣковъ“ (Тит. 2, 11. 3, 4). „Чрезъ Него произошла благодать и истина“ (Іоан. 1, 17): истина, какъ полное законченное откровеніе божественной мысли о мірѣ и падшемъ человѣкѣ; благодать, какъ наивысшее явленіе божественной любви и правды въ отношеніи къ свободно-падшимъ людямъ, открывшее имъ возможность свободнаго возстанія къ истинно-доброй и блаженной жизни. Благодать Божія во Христвѣ есть поэтому „благодать самого Господа нашего Іисуса Христа“ (2 Кор. 8, 9) или еще точнѣе: *самъ Христосъ и есть*

эта благодать или очистительница наше (ἀσθήριον Римл. 3, 25. Въ переводѣ Св. Синода: жертва умилоствленія).

Итакъ, на основаніи слова Божія въ Ветхомъ и Новомъ За-вѣтѣ можно понимать слово: *благодать* въ смыслѣ любви Божіей по отношенію къ падшему человечеству, т.-е. какъ любовь Бо-жію, являющуюся въ правдѣ Божіей въ дѣлѣ искупленія чело-вѣчества.

Какъ *сила Божія*, даруемая отдѣльными людямъ и совершаю-щая въ ихъ душахъ свойственныя ей дѣйствія, благодать Божія разумѣется изъ Ветхаго Завѣта въ единственномъ мѣстѣ, встрѣ-чающемся въ 12 гл. пророка Захарія, гдѣ оно читается такъ: „и будетъ въ тотъ день..... на домъ Давида и на жителей Іеру-салима, и волью духъ благодати и умиленія (πνεῦμα χάριτος καὶ εἰκτιρισμοῦ) и воззрѣть на Него, котораго проназили и будутъ ры-дать о Немъ, какъ рыдаютъ объ однородномъ сынѣ и скорбѣтъ, какъ скорбятъ о первенцѣ“ (Захар. 12, 10). Здѣсь духу благо-дати приписывается такое дѣйствіе въ людяхъ, вслѣдствіе ко-тораго въ нихъ возникаетъ нѣвѣстная перемѣна ихъ внутренняго расположенія. Въ Новомъ Завѣтѣ такихъ мѣстъ, въ которыхъ благодать понимается какъ сила дѣйствующая въ людяхъ, много, независимо отъ тѣхъ изреченій, въ которыхъ буквально гово-рится не о благодати, а о Св. Духѣ, Его вдунуеніи, ниспосла-ніи и сошествіи на учениковъ Спасителя, Его изліяніи въ сердца людей и дѣйствіи въ нихъ. Такъ самъ Спаситель, при чрезвы-чайномъ явленіи Своемъ св. ап. Павлу, послѣ троекратной его молитвы объ избавленіи его отъ искушеній, сказалъ: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается въ не-мощи“. Св. апостолъ понималъ благодать именно какъ силу Божію, живущую и дѣйствующую въ немъ. „Я, говоритъ онъ, гораздо охотнѣе буду хвалиться своими немощами, чтобы оби-тала во мнѣ сила Христова“ (2 Кор. 12, 8, 9). „Благодатию Божіею, говоритъ онъ о себѣ въ другомъ мѣстѣ, емь то, что емь; и благодать Его во мнѣ не была тщетна, но я болѣе всѣхъ ихъ потрудился, не я впрочемъ, а благодать Божія, которая со мною“ (1 Кор. 15, 10). Объ этой-то благодати св. ап. Павелъ болѣе другихъ апостоловъ говоритъ въ своихъ посланіяхъ, какъ о такой силѣ, которая „дѣйствуетъ въ чловѣкѣ могущественно“

(Кол. 1: 29), „можетъ въ человѣкѣ сдѣлать несравненно больше всего, чего онъ просить и о чемъ помышляетъ“ (Ефес. 3, 20).

И эта сила, по ученію св. апостола Павла, даруется человѣку независимо ни отъ какихъ съ его стороны усилій или заслугъ: она есть *даръ Божій* чистый; „не отъ дѣла, чтобы никто не хвалился“ (Ефес. 2, 8, 9); получить ее, значитъ по апостолу, получить *даръ* (Римл. 3, 24); *даромъ* и *по благодати* у него синонимическія выраженія: „если по благодати, говоритъ онъ, то не по дѣламъ; иначе благодать не была бы уже благодатию. А если бы по дѣламъ, то это уже не благодать; иначе дѣло не есть уже дѣло“ (Римл. 11, 6).

Предоставляя догматическому богословію, излагающему ученіе о Богѣ и Его свойствахъ, подробное изложеніе ученія о благодати, какъ о свойствѣ Божиѣмъ по отношенію къ падшему человечеству, нравственное богословіе обязано объяснить понятіе о благодати какъ силѣ, даруемой человѣку и дѣйствующей въ его душѣ независимо ни отъ какихъ съ его стороны заслугъ или усилій, и въ этомъ смыслѣ относящейся къ объективному спасенію человѣка. Эта обязанность неизбежна для нравственнаго богословія по двумъ причинамъ: во-первыхъ, потому, что догматическое богословіе, говоря объ усвоеніи совершеннаго Спасителямъ искупленія роду человѣческому, не входитъ въ объясненіе самаго процесса этого усвоенія, предоставляя это столь существенное въ богословіи и вмѣстѣ самое трудное дѣло, нравственному богословію¹³⁾; во-вторыхъ, потому, что недостатокъ въ разъясненіи этого процесса, къ которому сила Божія является дѣйствующею нераздѣльно съ силами человѣческими, отражается и на самомъ догматическомъ ученіи о благодати и возбуждаетъ нѣкоторыя недоумѣнія, не рѣшивъ которыхъ мы не можемъ говорить и о началѣ христіанской жизни человѣка.

53. *Двожакоу рода недоумѣнія, возбуждаемая догматическимъ ученіемъ о благодати, какъ о спасительной силѣ.* Всякая сила познается только по ея дѣйствию или обнаруженіямъ; а если эта сила должна отвѣтъ проникнуть въ какой-либо предметъ и произвести въ немъ свойственныя ей дѣствія, то она отчасти познается и по тѣмъ путямъ или приемамъ, какими она прони-

¹³⁾ Напр. догм. богословіе преев. Филарета, т. II § 230.

касть или вводится въ этотъ предметъ. Такъ и благодать, какъ сила Божія, дѣйствующая въ человѣкѣ, можетъ быть лишь настолько доступна знанію и богословско-научному изложенію, насколько доступны христіанскому наблюденію или указаны ему откровеніемъ какъ ея дѣйствія въ человѣкѣ, такъ и тѣ орудія или средства, чрезъ которыя она сообщается человѣку. И въ томъ и другомъ отношеніи, т.-е. въ отношеніи дѣйствій, которыя благодать совершаетъ въ душѣ человѣческой и въ отношеніи средствъ, которыми она сообщается человѣку, догматическое ученіе недостаточно опредѣлительно и возбуждаетъ нѣкоторые вопросы, необходимо требующіе рѣшенія.

54. *Ученіе догматическаго богословія о дѣйствіяхъ, совершаемыхъ благодатію въ душѣ человека.* Прежде всего должно замѣтить, что православныя системы догматическаго богословія, изясняя ученіе о благодати, имѣютъ въ виду частію пелагианскія, частію протестантскія заблужденія, изъ которыхъ первыя отрицаютъ необходимость благодати, какъ особой въ душѣ человѣческой дѣйствующей божественной силы, послѣднія даютъ столь великое значеніе этому дѣйствію, что или совсѣмъ отрицаютъ или слишкомъ ограничиваютъ участіе свободы человека въ дѣлѣ его спасенія; имѣя въ виду эти заблужденія, православныя догматическія системы естественно направляютъ изложеніе ученія о благодати на то, чтобы доказать необходимость совмѣстнаго нераздѣльнаго дѣйствія какъ благодати, такъ и свободы въ дѣлѣ спасенія. Доказывая же это положеніе, системы не имѣютъ никакого интереса въ разграниченіи дѣйствій этихъ двухъ силъ, долженствующихъ совмѣстно и нераздѣльно проявляться въ душѣ человѣческой, и потому или налагаютъ эти дѣйствія въ общихъ, мало опредѣленныхъ выраженіяхъ, не дающихъ никакого основанія для упомянутаго разграниченія, или же когда вдаются въ болѣе подробное изложеніе этихъ совмѣстныхъ дѣйствій свободы и благодати, допускаютъ такія выраженія, которыя заставляютъ недоумѣвать: возможно ли приписать извѣстное дѣйствіе благодати Божіей, какъ скоро оно свойственно только человѣческой душѣ и наоборотъ. Въ системамъ перваго рода относятся догматическія богословія преосв. Филарета (черниг.) и Макарія, къ системамъ втораго рода—догматическое богословіе преосв. Антонія.

Изъ сихъ трехъ системъ догматическаго богословія система

преосв. Филарета излагаетъ ученіе о благодати наименѣе опредѣленно.

Понимая благодать, какъ *силу Св. Духа*, дѣйствовавшую въ ветхозавѣтныхъ праведникахъ (т. 2, § 219), въ особенномъ изобиліи изліянную на новозавѣтную Церковь (§ 223) и дѣйствующую въ ея членахъ въ силу искупительной смерти Сына Божія, преосв. Филаретъ признаетъ ея *дѣйствіе само въ себѣ единымъ и всецѣлымъ*, какъ единъ и нераздѣленъ самъ въ себѣ Св. Духъ; основанія же раздѣленія дѣйствій благодати видитъ не въ самой благодати, а въ свойствахъ и состояніяхъ души грѣшнаго человѣка. Онъ упоминаетъ, правда, мимоходомъ о трехъ видахъ благодати: *начинающей, продолжающей и совершающей* дѣлоспасенія человѣка (§ 229), перечисляетъ даже нѣкоторыя изъ наименованій, какія Св. Писаніе прилагаетъ въ дѣйствіямъ благодати, каковы: *возрожденіе, помазаніе, просвѣщеніе, призваніе* (§ 230), но не объясняетъ ни того, въ чемъ собственно состоитъ участіе благодати и участіе самого человѣка въ дѣлѣ его спасенія, ни того, что онъ разумѣетъ подъ *началомъ* дѣйствія благодати, его *продолженіемъ* и *совершеніемъ*, ни наконецъ того, что означаютъ вышеисчисленные имъ различныя наименованія дѣйствій благодати; объ этихъ наименованіяхъ онъ впрочемъ замѣчаетъ, что они суть переносныя, не собственныя и что каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности въ Св. Писаніи выражается *не одно, а два или три частнѣйшихъ дѣйствія*,—замѣчаетъ опять, *не опредѣляя*, какія именно частнѣйшія дѣйствія и почему обозначаются сими наименованіями.

Предоставляя такія объясненія нравственному богословію (§ 230) преосв. Филаретъ всѣ дѣйствія спасающей благодати называетъ однимъ словомъ: *освященіе* и разумѣетъ подъ нимъ „постепенное ослабленіе наследственной порчи въ человѣкѣ и постепенное оживотвореніе человѣка жизнію Божіею: *два дѣйствія*, говоритъ онъ, которыя совершаются во внутренней природѣ человѣка нераздѣльно, составляютъ *единое дѣйствіе* возсозданія въ человѣкѣ новаго, духовнаго человѣка, дѣйствіе, совершающееся въ насъ вслѣдствіе заслугъ Искупителя—силою Духа Утѣшителя“ (§ 217).

Въ такомъ отвлеченномъ и притомъ мало опредѣленномъ ученіи о дѣйствіяхъ благодати, называемыхъ однимъ словомъ: *освященіе*, трудно усматривать какія-либо черты, указывающія на

то, что собственно принадлежит благодати въ дѣлѣ спасенія человѣка въ отличіе отъ участія самого человѣка въ томъ же дѣлѣ. Эту трудность увеличиваетъ самъ преосв. Филаретъ слѣдующими тремя обстоятельствами. Вопервыхъ, тѣмъ, что дѣйствія самого человѣка при его спасеніи не характеризуетъ никакимъ другимъ понятіемъ, кромѣ понятія *содѣйствія*: „дѣйствіе *христіанина* при дѣйствіи въ немъ благодати, говоритъ онъ, состоятъ въ *содѣйствіи* благодати“ (§ 229). Во вторыхъ, тѣмъ, что во всей системѣ догматическаго богословія онъ обнаруживаетъ отсутствіе болѣе или менѣе твердо установленнаго понятія о свободѣ человѣка: то говоритъ о *неприкосновенности* свободы въ падшемъ человѣкѣ (§ 231, стр. 193) и о томъ, что *человѣкъ самъ по себѣ содѣйствуетъ благодати*, то выражается такъ, что благодать, хотя и не ослабляетъ этой неприкосновенной свободы и не дѣйствуетъ на нее непреодолимо, но тѣмъ не менѣе *заставляетъ его быть содѣйствователемъ себѣ* (§ 229) и слѣдовательно дѣйствуетъ *принудительно*: безъ опредѣленнаго же понятія о силахъ падшаго человѣка конечно нельзя сказать что-либо опредѣленное и о дѣйствіяхъ благодати, совмѣстныхъ съ дѣйствіями этихъ силъ. Въ третьихъ, особенно тѣмъ, что говоря о дѣйствіяхъ благодати въ человѣкѣ, преосв. Филаретъ нигдѣ не различаетъ *человѣка естественнаго* отъ христіанина или по крайней мѣрѣ отъ *вѣрующаго* человѣка; почему и весь отдѣлъ объ этомъ предметѣ заключаетъ такъ: „церковь православная продолжала сохранять и сохраняетъ древнее ученіе объ освященіи человѣка, какъ о благодатномъ измѣненіи разстроенной природы человѣческой, измѣненіи совершающемся не безъ участія свободы человѣческой; она доселѣ учитъ, что точно такъ, какъ не дозволено для *христіанина* одной вѣры безъ любви и добрыхъ дѣлъ, не можно спастись ему любовію и добрыми дѣлами безъ вѣры, привлекающей благодать Св. Духа“ (§ 233). Указать *возможность самой вѣры, а съ вѣрою и истинно добрыхъ дѣлъ*, слѣдовательно указать дѣйствія благодати въ *человѣкѣ не христіанинѣ*, дающія ему возможность вѣры и крещенія, и есть первый долгъ ученія о дѣйствіяхъ благодати. Система преосв. Филарета совсѣмъ не создала этого долга.

Догматическое богословіе *преосв. Макарія* излагаетъ ученіе о благодати и ея дѣйствіяхъ нѣсколько раздѣльнѣе, чѣмъ богословіе

преосв. Филарета; но и оно не даетъ ясныхъ указаній на характеръ этихъ дѣйствій въ отличіе отъ дѣйствій самого человѣка.

Спасительную благодать система преосв. Макарія отличаетъ: во первыхъ, отъ благодати *естественной* (жизнь, свобода, вѣншее благосостояніе); во вторыхъ, отъ благодати Бога, какъ Творца, дѣйствовавшей въ невинномъ человѣкѣ и доселѣ дѣйствующей въ ангелахъ; въ третьихъ, отъ благодати Бога, какъ Спасителя, понимаемой какъ все великое дѣло искупленія; и въ четвертыхъ, отъ чрезвычайныхъ дарованій, каковы: даръ проповѣданія слова Божія на разныхъ языкахъ, чудотвореній, пророчествъ. „Благодать, какъ предметъ догматическаго ученія, по преосв. Макарію, есть особенная сила, или особенное дѣйствіе Божіе, сообщаемая намъ ради заслугъ нашего Исккупителя и совершающая наше освященіе, т.-е. съ одной стороны очищающая насъ отъ грѣховъ, обновляющая и оправдывающая предъ Богомъ, а съ другой—утверждающая и возвращающая насъ въ добродѣтели для жизни вѣчной“ (т. IV, § 183, стр. 7—8).

Въ этомъ опредѣленіи благодати заключается сущность всего, что въ системѣ пр. Макарія говорится о дѣйствіяхъ ея. Почему всѣ эти дѣйствія называются однимъ общимъ наименованіемъ: *освященіе*; почему подъ этимъ понятіемъ должны быть мыслимы съ одной стороны очищеніе отъ грѣховъ, обновленіе и оправданіе, съ другой утвержденіе и возвращеніе въ добродѣтели; что въ частности, надобно разумѣть подъ каждымъ изъ этихъ отдѣльныхъ дѣйствій благодати и какъ мыслить ихъ взаимное отношеніе между собою, система пр. Макарія не объясняетъ.

Направляя въ частности ученіе о необходимости благодати противъ пелагианъ и полупелагианъ, система пр. Макарія доказываетъ эту необходимость: для *вѣры* человѣка и для самаго *начала вѣры*, т.-е. по объясненію самой системы, для самаго *обращенія* грѣшника къ *вѣрѣ* Христовой; для *добродѣтели* по обращеніи,—и наконецъ для *пробыванія* его *въ вѣрѣ* и *добродѣтели* до конца жизни (§ 185). Но при этомъ изложеніи частнѣйшихъ случаевъ, когда является необходимость дѣйствія благодати, система не опредѣляетъ: въ чемъ же собственно состоятъ эти дѣйствія, какъ при обращеніи человѣка или при началѣ его *вѣры*, такъ и при самой *вѣрѣ* и *добродѣтели* по обращеніи?

Уже одно это отдѣленіе *вѣры* отъ *добродѣтели* безъ объясне-

нія понятія о той и другой и ихъ взаимныхъ отношеній, и пониманіе слова: *обращеніе* въ смыслъ только *начала вѣры*, опять безъ объясненія этихъ выраженій, показываетъ, что и система пр. Макарія не считаетъ своимъ дѣломъ по возможности опредѣлить дѣйствія спасительной благодати въ душѣ естественнаго человѣка. Эта неопредѣленность нисколько не уменьшается тѣмъ обстоятельствомъ, что пр. Макарій съ особенною силою указываетъ на *непосредственность* дѣйствій благодати, на ихъ *внутренность* и отличаетъ эту *непосредственную, внутреннюю* благодать отъ *посредственной, вѣшной*, подъ которую онъ разумѣетъ то слово Божіе, чудеса,—то только таинства (§ 183, т. I V стр. 10; § 186, стр. 22, 23; т. IV, стр. 93: *омавленіе* III члена, т. III, § 165); потому что оставляетъ вовсе безъ объясненія: въ какихъ отношеніяхъ находятся между собою эти два вида благодати, т.-е. дѣйствуютъ ли они независимо одинъ отъ другаго, или же ихъ дѣйствія взаимно обусловлены?

Догматическое богословіе пр. *Антонія* излагаетъ ученіе о дѣйствіяхъ благодати гораздо подробнѣе, чѣмъ предшествующія двѣ системы. Въ самомъ опредѣленіи понятія о благодати она указываетъ уже нѣкоторые виды ея дѣйствій. „Благодать есть“, по словамъ пр. Антонія, „та особенная сила Божія, которая дѣло искупленія, совершенное Иисусомъ Христомъ вообще для всѣхъ уготоваетъ каждому человѣку, *зачиная, возвращая и сохраняя* въ немъ духовную христіанскую жизнь“ (§ 217). Перечисляя затѣмъ всѣ виды дѣйствій благодати, она раздѣляетъ ихъ на три категоріи: на дѣйствія благодати *начинающей* духовную жизнь, на дѣйствія благодати *сохраняющей и возвращающей* эту жизнь или спасеніе, и на дѣйствія благодати, *совершающей* спасеніе.

Къ дѣйствіямъ благодати, *начинающей* духовную жизнь или дѣло спасенія, пр. Антоній относитъ слѣдующія 6 частныхъ дѣйствій: *призываніе* ко спасенію, *обращеніе*, *обновленіе или возрожденіе*, *оправданіе*, *освященіе* и *единеніе со Христомъ*. Изъ нихъ:

1) Подъ призываніемъ пр. Антоній разумѣетъ: *дарованіе* человѣку *познанія* его гибельнаго положенія и *чувства* нужды въ спасеніи; *указаніе на Иисуса Христа*, какъ на единственнаго Ходатая спасенія, и возбужденіе къ *вѣрѣ въ Него* (§ 224).

2) Находя человѣка послушнымъ и готовымъ повиноваться

опущенію благодати, она, по словамъ пр. Антонія, *производитъ* въ немъ второе свое дѣйствіе—обращеніе, т.-е. по его же объясненію, *производитъ* въ немъ *вѣру* въ единственнаго Ходатая спасенія и *возбуждаетъ покаяніе*, т.-е. сокрушеніе и печаль по Богѣ и совершенное *измѣненіе образа мыслей, чувствованій и дѣйствій* (§ 227).

3) Призвавши и обративши челоѵка, продолжаетъ та же система, благодать Св. Духа *производитъ* въ немъ *обновленіе, возрожденіе, воскресеніе изъ мертвыхъ*. Привода эти метафорическія выраженія Св. Писанія, система прямо не объясняетъ ихъ значенія; замѣчаетъ только, что этими дѣйствіями не творится новое и иное существо, а тому же самому челоѵческому существу возвращается первобытное состояніе невинности и *возстанавливается образъ и подобіе Божіе въ челоѵкѣ* (§ 229). Но, переходя къ тремъ остальнымъ дѣйствіямъ начинающей благодати, она рассматриваетъ ихъ *не какъ отдѣльныя отъ возрожденія или обновленія или воскресенія, а какъ слѣдствія этихъ самыхъ дѣйствій*, или точнѣе: считаетъ дальнѣйшія дѣйствія благодати не прямо ея дѣйствіями, а *свойствами челоѵка* возрожденнаго или обновленнаго или воскресшаго изъ мертвыхъ,—или, что опять то же самое,—челоѵка въ состояніи невинности. Эти *свойства* суть:

4) *Оправданіе*, которымъ ради заслугъ Христа Спасителя не только снимается съ челоѵка вѣнненіе и осужденіе за грѣхи—первородный и произвольный, но и самымъ дѣломъ изглаждаются и уничтожаются оныя, и челоѵкѣ, *облекаясь въ правду Иисуса Христа, дѣлается невиннымъ, чистымъ и правымъ предъ судомъ Божіимъ* (§ 230).

Слѣдствіями или плодами сего оправданія,—*поясняетъ система* далѣе понятіе о самомъ оправданіи,—*бываютъ чрезвычайныя дары*: примиреніе съ Богомъ и внутреннее умиротвореніе въ совѣсти, усыновленіе Богу или одушевленіе челоѵка чувствомъ дерзновенія и упованія сыновнаго и свобода отъ клятвы законныя, отъ власти діавола и отъ смерти (§ 231).

5) *Освященіе* есть изытіе челоѵка изъ круга людей естественныхъ, отчужденныхъ отъ жизни Божіей, сдѣланіе его *удобнымъ Богу и уготованіе на дѣла благая*.

6) *Единеніе со Иисусомъ Христомъ* есть таинственная жизнь

возрожденнаго во Ісусѣ Христѣ, жизнь не своею жизнью, но уже Его жизнью.

Вотъ всѣ дѣйствія начинающей благодати по системѣ преосвященнаго Антонія.

Въ дѣйствіяхъ благодати, *сохраняющей и возвращающей* духовную жизнь, относятся, по той же системѣ, тоже слѣдующія шесть: 1) просвѣщеніе ума познаніемъ тайнъ Слова Божія; 2) укрѣпленіе воли въ добродѣтели и въ любви христіанской; 3) исполненіе сердца упованіемъ и утѣшеніемъ во внутреннихъ спорбахъ и искушеніяхъ и во вѣшнихъ лишеніяхъ и огорченіяхъ; 4) внушеніе уму благихъ мыслей и исполненіе сердца добрыми чувствованіями и желаніями; 5) помощь въ преодоленіи препятствій къ добродѣтели и въ дѣланіи всѣхъ вообще благихъ дѣлъ; 6) возстановленіе отъ паденій и исцѣленіе язвъ душевныхъ и болѣзаней тѣлесныхъ.

Дѣйствія благодати, *совершающей* духовную жизнь, состоятъ въ введеніи человѣка отъ силы въ силу, къ окончательному совершенству, которое, впрочемъ, по замѣчанію этой системы, не есть достоинствіе настоящей жизни.

55. *Указаніе независимыхъ отъ воли человека дѣйствій спасающей благодати, на основаніи ученія догматическаго богословія пр. Антонія объ этихъ дѣйствіяхъ.* Ученіе пр. Антонія о дѣйствіяхъ благодати заслуживаетъ особеннаго вниманія и подробнаго разбора. Онъ одинъ изъ современныхъ намъ богослововъ-іерарховъ подробно излагаетъ то важнѣйшее въ систематическомъ богословіи ученіе, которое у западныхъ богослововъ излагается подъ рубрикою: *ordo salutis*—порядокъ спасенія, и затрогиваетъ всѣ моменты этого порядка, не исключая и вопроса о предвѣднн и предопредѣленіи спасенія, изложенныхъ имъ въ другомъ отдѣлѣ его системы (§§ 152, 159, 137; ср. §§ 156 и 157). Но онъ же своимъ ученіемъ о дѣйствіяхъ благодати вызываетъ къ болѣе ясному опредѣленію ихъ какъ относительно ихъ видовъ или, такъ-сказать, количества ихъ, такъ и относительно внутреннего смысла или пониманія ихъ.

Если сосчитать всѣ отдѣльные виды дѣйствій благодати, какъ они изложены въ системѣ преосв. Антонія, то ихъ оказывается не менѣе 13-ти, рассматриваемыхъ имъ подъ тремя главными видами благодати: начинающей, возвращающей и совершающей

духовную жизнь человека; изъ нихъ 6 относятся къ дѣйствию начинающей благодати, 6 къ дѣйствию возвращающей спасеніе благодати и одно къ дѣйствию совершающей. Частнѣйшее подраздѣленіе нѣкоторыхъ изъ этихъ 13-ти видовъ мы пока не принимаемъ во вниманіе.

Дѣленіе дѣвій благодати по тремъ ея главнымъ видамъ: начинающей, возвращающей и совершающей спасеніе человека, какъ основанное на формальныхъ понятіяхъ: начала, возрастанія и совершенства спасенія, само по себѣ, очевидно, не даетъ никакой характеристики дѣвій благодати; оно указываетъ только на ту совершенно вѣрную истину, что спасеніе человека, поелику оно зависитъ не только отъ человека, но и отъ самой благодати, осуществляется не вдругъ, а постепенно, подвержено закону роста, такъ-сказать, духовной жизни; но не указываетъ на самое содержаніе дѣвій благодати, на то, какия измѣненія, независимыя отъ воли человека, она производитъ въ человеческой поврежденной природѣ. Эти измѣненія или характеристическія черты дѣвія благодати указываются въ частныхъ видахъ дѣвій благодати, — и притомъ не во всехъ трехъ видахъ благодати, т.-е.: начинающей, возвращающей и совершающей спасеніе, а только первыхъ двухъ. Ибо относительно дѣвій совершающей спасеніе благодати пр. Антоній не перечисляетъ частныхъ видовъ ея дѣвій, и указываетъ только вообще на веденіе ею человека отъ силы въ силу, отъ славы въ славу, къ окончательному совершенству; понятій силы, славы и совершенства онъ не разъясняетъ и повидимому не считаетъ возможнымъ разъяснять; онъ прямо учитъ, что сіе совершенство духовной жизни не есть достоинствѣ настоящей жизни (§ 235). Да и едва ли нужно такое разъясненіе, потому что понятіе совершенства есть чисто формальное, такъ-сказать количественное, а не качественное понятіе. Таинимъ образомъ намъ остается обратиться вниманіе на тѣ 12 частныхъ видовъ дѣвій благодати, которые относятся къ началу и возрастанію спасенія человека, изъ которыхъ первые 6 относятся къ дѣйствию начинающей, а другіе 6 къ дѣйствию возвращающей благодати.

а) *Привыканіе*. Первое дѣвіе начинающей благодати пр. Антоній называетъ *привыканіемъ*. Оно обнаруживается, по его ученію, въ томъ, что даетъ человеку *знаніе* его грѣховнаго со-

стоянія, даетъ ему далѣе—*чувство* нужды во спасеніи, *указываетъ* ему, втретыхъ, на единственнаго Ходатая спасенія и, наконецъ, *возбуждаетъ* къ вѣрѣ въ Него. Не входя пока въ подробное объясненіе понятія о вѣрѣ, мы уже съ перваго раза можемъ усмотрѣть, что дѣйствія призывающей благодати относятся собственно ко всѣмъ тремъ основнымъ проявленіямъ или сторонамъ человѣческаго духа: къ его знанію или сознанію, къ чувству и стремленію или возбужденію, и притомъ каждый изъ этихъ актовъ внутренней жизни человѣка въ призываніи направляется на два объекта этой жизни. Знаніе или сознаніе въ призываніи относится съ одной стороны къ грѣховному состоянію человѣка, къ присущему ему нравственному злу, съ другой—ко Христу Спасителю не только какъ къ такому Лицу, въ которомъ воплощено нравственное добро, но и какъ въ единственному Ходатаю или Посреднику возстановленія въ человѣкѣ нравственнаго его состоянія. Но такъ какъ знаніе или сознаніе добра или зла въ себѣ самомъ или въ другомъ лицѣ невозможно безъ нравственнаго чувства или совѣсти, то призываніе, какъ выражается пр. Антоній, *даруетъ* призываемому и чувство. Именно ему даруется чувство нужды въ спасеніи чрезъ Христа, а это значитъ: съ одной стороны чувство невыносимости того состоянія, въ которомъ находится призываемый, другими словами: чувство внутреннихъ нравственныхъ страданій или мученія совѣсти, съ другой—предчувствіе того блаженства, которое живетъ въ лицѣ Христа Спасителя, какъ въ воплощенномъ Добрѣ, и которое Онъ, какъ Ходатай за людей, предлагаетъ призываемому *виѣстѣ* съ приглашеніемъ его послѣдовать за Собою во всей земной жизни. Но такъ какъ и чувство въ человѣкѣ возможно не иначе, какъ подъ условіемъ живущаго въ немъ бессознательнаго стремленія или влеченія къ чему-либо, то призывающая благодать возбуждаетъ и нравственное стремленіе въ призываемомъ, стремленіе, во первыхъ, порвать связь со всѣмъ зломъ, которое живетъ въ человѣкѣ и сознается имъ въ качествѣ господствующихъ въ немъ наклонностей или страстей, и выйти изъ невыносимаго состоянія мученій совѣсти, во вторыхъ, усвоить себѣ все то добро, которое предлагается ему въ лицѣ Христа Спасителя и то состояніе нравственнаго міра, которое Онъ обѣщаетъ своимъ по-

слѣдователямъ. Такимъ образомъ и знанія и чувства, даруемыя призывающею благодатію, и стремленія, ею возбуждаемыя, имѣютъ своимъ содержаніемъ два предмета, изъ которыхъ одинъ безъ другаго для грѣшнаго человѣка не существуютъ и одинъ безъ другаго не доступенъ ни для его мысли, ни для его чувства, ни для его стремленія. Эти два предмета суть: зло и добро; зло, какъ оно живетъ въ человѣкѣ, и добро, какъ оно является во Христѣ Спасителѣ,—зло, какъ предметъ отвращенія и стремленія освободиться отъ него,—добро, какъ предметъ привлекательный, возделанный и стремленіе осуществить его въ жизни.

Если сознание зла въ себѣ и чувство мученія изъ-за него, отвращеніе къ нему и стремленіе освободиться отъ него, мы назовемъ *покаяніемъ* человѣка, а сознание добра, какъ оно явилось въ лицѣ Христа Спасителя, предчувствіе блаженства, которое Онъ общаетъ всѣмъ людямъ добра—слѣдователямъ Своимъ, и стремленіе или дѣйствительное влеченіе ко Христу назовемъ *вѣрою*, то дѣйствіе призывающей благодати, по ученію пр. Антонія, будетъ собственно только *два*: покаяніе и вѣра, или точнѣе *одно дѣйствіе*, имѣющее только два направленія—отрицательное и положительное: отрицательное, поколику относится ко злу, какъ оно живетъ въ человѣкѣ и должно быть уничтожено въ немъ, и положительное, поколику относится къ добру, какъ оно явилось въ лицѣ Христа Спасителя и должно быть осуществлено въ жизни человѣка. *Покаяніе*, очевидно, *немыслимо безъ вѣры, равно какъ и вѣра безъ покаянія*. Вотъ почему и по ученію пространнаго Катихизиса отъ кающагося требуется „сокрушеніе о грѣхахъ, намѣреніе исправить свою жизнь, вѣра во Христа и надежда на Его милосердіе“¹³⁾, равно какъ и вѣра, по ученію того же Катихизиса, хотя начинается въ мысляхъ (т.-е. въ сознаниі), но принадлежитъ преимущественно сердцу¹⁴⁾ и не мыслима безъ слова Божія о спасеніи, т.-е. безъ чувства и сознаниія нужды въ этомъ спасеніи, слѣдовательно и безъ покаянія¹⁵⁾.

¹³⁾ О покаяніи на вопросъ: „что требуется отъ кающагося?“

¹⁴⁾ На вопросъ: „какое различіе между знаніемъ и вѣрою?“

¹⁵⁾ На вопросъ: „что значитъ вѣровать въ Бога?“

Итакъ *покаяніе и вѣра*, вотъ два, взаимно нераздѣльные между собою дѣйствія, возникающія въ человѣкѣ подъ вліяніемъ призывающей благодати.

б) *Обращеніе*. За призываніемъ, по ученію пр. Антонія, слѣдуетъ второе дѣйствіе начинающей благодати: *обращеніе*. „Находя человѣка, говоритъ онъ, послушнымъ и готовымъ повиноваться внушенію призывающей благодати, она (начинающая благодать) производитъ въ немъ второе свое дѣйствіе: обращеніе, т.-е. поясняетъ пр. Антоній, *производитъ въ немъ вѣру* въ единственнаго Ходатая спасенія, и *возбуждаетъ покаяніе*, т.-е. опять поясняетъ онъ же, сокрушеніе и печаль по Божь и совершенное измѣненіе образа мыслей, чувствованій и дѣйствій“.

Такимъ образомъ, по ученію пр. Антонія, и призываніе съ одной стороны даетъ человѣку познать свое гибельное состояніе во грѣхъ и почувствовать нужду въ спасеніи, т.-е. возбуждаетъ покаяніе, съ другой—указываетъ на Іисуса Христа, какъ на единственнаго Ходатая спасенія и возбуждаетъ къ вѣрѣ въ Него,—и обращеніе производитъ въ немъ вѣру и возбуждаетъ покаяніе. Такое изложеніе ученія, въ сущности здраваго и основательнаго, страдаетъ формальною неточностію и потому возбуждаетъ нѣсколько недоумѣній.

Вопервыхъ, если *призываніе и обращеніе* производятъ въ естественномъ человѣкѣ одно и то же, т.-е. вѣру и покаяніе: то чѣмъ же оба эти дѣйствія отличаются одно отъ другаго? Не тѣмъ же, конечно, что призываніе, по ученію пр. Антонія, *покаяніе даетъ или производитъ*, ибо *даетъ* знанія и чувства, составляющія покаяніе, а *къ вѣрѣ возбуждаетъ*,—тогда какъ обращеніе на оборотъ *вѣру производитъ*, а *къ покаянію возбуждаетъ*; слова: возбуждать, давать, производить, у пр. Антонія очевидно употребляются, какъ синонимическія; а съ этимъ вмѣстѣ и два дѣйствія благодати—призываніе и обращеніе,—хотя и считаются двумя, на самомъ же дѣлѣ ничѣмъ не разграничиваются между собою.

Вовторыхъ, если и покаяніе и вѣра *возбуждаются, производятся, даются* человѣку благодатію въ призываніи и обращеніи его, то что же остается на долю самого человѣка въ актѣ его обращенія ко Христу? Богословіе пр. Антонія правда говоритъ о послушаніи и готовности естественнаго человѣка повиноваться

внушенію призывающей благодати, какъ объ условіи, подѣ которыми обращающая благодать производитъ вѣру и покаяніе въ человѣкѣ и совершаетъ его обращеніе. Но въ чемъ же можетъ проявиться это послушаніе и повиновеніе, коль скоро все обращеніе человѣка состоитъ въ покаяніи и вѣрѣ, а покаяніе и вѣра суть даръ двойной, такъ-сказать, благодати: и призывающей и обращающей. Въ другихъ мѣстахъ своего догматическаго богословія, пр. Антоній гораздо болѣе, чѣмъ пр. Филаретъ, колеблется въ понятіи о свободѣ естественнаго человѣка; есть мѣста, гдѣ онъ такъ выражается объ этой свободѣ ¹⁴⁾, какъ бы ея совсѣмъ не было въ естественномъ человѣкѣ, и если въ ученіяхъ о дѣйствіи благодати призывающей и обращающей упоминаеть какъ бы мимоходомъ о послушаніи и повиновеніи естественнаго человѣка, то только для того, чтобы вопреки кальвинистскому ученію сохранить хотя тѣнь участія свободы человѣка въ дѣлѣ его земнаго спасенія.

Наконецъ: точно ли покаяніе и вѣра суть только *даръ* благодати, коль скоро все Св. Писаніе ничего столь настоятельно не требуетъ отъ самого человѣка для его спасенія, какъ именно покаянія и вѣры его въ Евангеліе? И это требованіе тѣмъ понятнѣе для насъ, что мы не въ состояніи мыслить: какъ Божественная сила, сила Св. Духа можетъ въ грѣшномъ человѣкѣ и за самого человѣка съ одной стороны сознать и чувствовать зло, сознаніе котораго и отвращеніе отъ котораго со стороны самого человѣка должно составлять его собственный актъ покаянія, съ другой—вѣровать въ то, во что вѣровать можетъ и долженъ только самъ человѣкъ, а не Богъ—объектъ этой вѣры?

Итакъ дѣйствія призывающей и обращающей благодати, какъ они излагаются въ системѣ пр. Антонія, во первыхъ, недостаточно отличаются одни отъ другихъ; во вторыхъ, несовмѣстимы повидимому съ православнымъ ученіемъ объ участіи свободы естественнаго человѣка въ дѣлѣ его спасенія, и наконецъ, не могутъ быть приписываемы самой благодати въ томъ видѣ, въ какомъ это дѣлаетъ пр. Антоній. Всѣ эти три пункта мы и должны имѣть

¹⁴⁾ Въ § 147 говорится, что естественный человѣкъ „совершенно неспособенъ къ доброй дѣятельности“, что онъ „есть—одна неисклѣпная язва“, а въ § 191,—что онъ „не можетъ даже желать лучшаго“.

въ виду при изложеніи ученія о дѣйствіяхъ благодати въ призываніи и обращеніи человѣка.

в) *Возрожденіе или начало христіанской жизни.* Непосредственно за обращеніемъ слѣдуетъ, по ученію пр. Антонія, новое дѣйствіе благодати, относительно котораго уже не можетъ быть никакого сомнѣнія: чему слѣдуетъ приписать его—свободѣ или благодати? Это дѣйствіе есть *возрожденіе*, иначе называемое воскресеніемъ или обновленіемъ. Никто самъ себя не рождаетъ и никто изъ мертвыхъ людей самъ себя не воскрешаетъ. Впрочемъ эти метафорическія выраженія, заимствованныя изъ Св. Писанія, отнюдь не означаютъ собою какихъ-либо конкретныхъ явленій благодати во внутренней жизни человѣка: они указываютъ только на начало, на возрожденіе или на возобновленіе жизни вообще, отнюдь не характеризуютъ чѣмъ-либо самую эту жизнь и не указывая на какое-либо ея содержаніе. Такія черты жизни возрожденнаго или указаніе на такое содержаніе этой жизни мы находимъ у пр. Антонія не въ метафорическихъ выраженіяхъ возрожденія или воскресенія, а въ тѣхъ свойствахъ, которыя онъ приписываетъ возрожденному человѣку и которыя, по его же изложенію, хотя и составляютъ какъ будто дальнѣйшія, послѣ возрожденія, дѣйствія благодати, на самомъ же дѣлѣ не только не могутъ быть отдѣлены отъ возрожденія, но и какъ свойства возрожденнаго, составляютъ единственное содержаніе самаго возрожденія. Эти дѣйствія благодати или, что то же по пр. Антонію, свойства возрожденнаго человѣка суть: *оправданіе*, *освященіе* и *единеніе со Христомъ*. Въ этихъ дѣйствіяхъ съ перваго раза можно усматривать ясный смыслъ, хотя и не всѣ они одинаково могутъ относиться къ дѣйствіямъ благодати,—и при томъ именно къ благодати, только начинающей спасеніе.

Оправданіе, понимаемое пр. Антоніемъ не только какъ вѣдннее, такъ-сказать, снятіе съ человѣка осужденія за грѣхи произвольные и первородный и объявленіе его невиннымъ и чистымъ предъ судомъ Божиимъ, но и какъ возникшее въ душѣ человѣка, дѣйствительно сознаваемое имъ умиротвореніе совѣсти, какъ одушевленіе человѣка чувствомъ усыновленія Богу, сыновняго держанія къ Нему и упованія на Него, и въ то же время, какъ чувство свободы отъ страха вѣдннихъ—временныхъ и вѣчныхъ—мученій (§§ 230 и 231), словомъ: не только какъ

вышнее оправданіе предъ судомъ Божиимъ, но и какъ дѣйствительное чувство мира и блаженства,— такъ понимаемое оправданіе человѣка грѣшнаго, безъ всякихъ заслугъ съ его стороны можетъ быть только чудеснымъ дѣйствіемъ благодати, которое такъ же невозможно для силъ грѣшнаго человѣка, какъ для мертваго невозможно воскресеніе безъ Божественной силы. Поелику же такое измѣненіе въ состояніи совѣсти возрожденнаго человѣка вполне соотвѣтствуетъ ея состоянію внѣ христіанства, то оправданіе, какъ особое дѣйствіе Божественной благодати на чувство человѣка, является цѣлесообразнымъ и вполне понятнымъ моментомъ спасенія.

Тоже должно сказать и объ *освященіи*, коль скоро подъ этимъ именемъ разумѣется не то только, что человѣкъ, какъ учить пр. Антоній, изъемлется изъ круга людей естественныхъ и посвящается и дѣлается угоднымъ Богу (все это—дѣйствія освященія, касающіяся не внутренняго состоянія спасаемаго человѣка, а отношеній Бога къ нему), а главнымъ образомъ то, что въ освященіи человѣкъ *получаетъ силы*, которыхъ ему не доставало для дѣйствительной побѣды надъ живущимъ въ душѣ его грѣхомъ и для полнаго осуществленія добра или, какъ выражается пр. Антоній, согласно съ Словомъ Божиимъ,—что въ освященіи человѣкъ „уготавливается на дѣла благая“ (§ 232). Оживить въ себѣ нравственное влеченіе, ослабленное свободно созданными противонравственными наклонностями, дать ему силу или энергію, достаточную не только для борьбы со зломъ, но и для полной побѣды надъ нимъ и для осуществленія въ себѣ добра, естественному человѣку опять такъ же невозможно, какъ невозможно никому родить себя. А такъ какъ дарованіе такой силы добра вполне опять отвѣчаетъ состоянію нравственной потребности въ естественномъ человѣкѣ, то и освященіе, какъ особое дѣйствіе благодати, является, подобно оправданію, и необходимымъ и понятнымъ моментомъ спасенія человѣка.

Такимъ образомъ *оправданіе и освященіе* человѣка, какъ *два дѣйствія* благодати, изъ которыхъ одно имѣетъ отношеніе къ нравственному чувству человѣка, другое—къ нравственному влеченію, и то и другое—вмѣстѣ съ влеченіемъ и чувствомъ—и къ сознанию или уму человѣка, составляютъ въ сущности одно—такъ же нераздѣльное дѣйствіе благодати, какъ нераздѣльны въ

человѣкъ проявленія его ума, чувства и воли,—и понятія въ этой нераздѣльности ихъ могутъ быть названы и дѣйствительно называются *однимъ словомъ: возрожденіе, или обновленіе, или воскресеніе*, подобно тому, какъ *ѣтра и покаяніе*, возбуждаемыя дѣйствіемъ призывающей благодати, составляютъ въ сущности одно дѣйствіе самого человѣка и могутъ быть названы *однимъ словомъ: обращеніе*.

Что же касается наконецъ до третьяго свойства, которое пр. Антоній приписываетъ возрожденному, до его тѣснѣйшаго, таинственнаго единенія со Христомъ, то впервыхъ это единеніе, какъ можно догадываться изъ самаго понятія о немъ (единеніе предполагаетъ существованіе *двухъ* или многихъ объектовъ, которые становятся между собою въ отношеніе единенія), не можетъ быть *свойствомъ* человѣка; оно есть его—*поведеніе* въ отношеніи ко Христу подѣ влияніемъ благодати, *воображеніе* въ себѣ Христа, какъ выражается св. апостолъ (Гал. 4, 19), т.-е. образованіе въ себѣ тѣхъ же нравственныхъ качествъ духа, какія являются въ человѣческой природѣ Іисуса Христа и чрезъ то воспроизведеніе въ себѣ той же жизни, какою жилъ и Спаситель міра на землѣ (Гал. 2, 20),—и въ этомъ отношеніи духовное тѣснѣйшее единеніе съ Нимъ. Въ вторыхъ, такое единеніе относится не только къ дѣйствіямъ начинающей благодати, но и возвращающей и совершающей спасеніе человѣка; начинаясь съ перваго момента призыванія человѣка къ вѣрѣ во Христа и проявляясь въ различныхъ степеняхъ чрезъ весь процессъ духовнаго возрожденія и совершенствованія человѣка, оно завершается только послѣ всеобщаго воскресенія и суда, когда будетъ Богъ *всѣлеская во всѣхъ* (1 Корин. 15, 28).

Поэтому изъ всѣхъ дѣйствій благодати, начинающей духовную жизнь, къ этому началу должно отнести, въ строгомъ смыслѣ слова, только *два дѣйствія благодати*: 1) *призываніе*, которому со стороны человѣка должны соответствовать *ѣтра и покаяніе*, или однимъ словомъ: *обращеніе*; 2) *оправданіе и освященіе* или однимъ словомъ: *возрожденіе*. Эти дѣйствія и должно объяснить нравственное Богословіе.

г) *Возрастаніе духовной жизни въ возрожденномъ*. Дѣйствія благодати, сохраняющей и возвращающей духовную жизнь, какъ они перечислены въ системѣ пр. Антонія, по роду своему ни-

чѣмъ не отличаются отъ тѣхъ, которыя указаны имъ въ призываніи; ибо всѣ они состоятъ или 1) въ просвѣщеніи ума, т. е. во внушеніи ему благихъ мыслей въ противоположность злымъ грѣховнымъ помысламъ, свойственнымъ и возрожденному, доколѣ онъ не воспользуется вполне дарованною ему въ возрожденіи силою добра; или 2) въ исполненіи сердца благими чувствованіями въ виду внутреннихъ мученій и внѣшнихъ бѣдствій, неизбежныхъ и въ возрожденномъ вслѣдствіе его борьбы съ грѣхомъ въ себѣ и въ мірѣ; или 3) въ укрѣпленіи воли въ борьбѣ ея съ живущими и послѣ возрожденія въ природѣ человека грѣховными привычками и наклонностями. Какихъ-либо особыхъ дѣйствій благодати, которыя бы не относились къ этимъ тремъ силамъ и вмѣстѣ не совпадали бы съ дѣйствіями призывающей благодати, система пр. Антонія не указываетъ. Но ихъ и быть не можетъ; ибо кромѣ тѣхъ силъ, которыя имѣлъ естественный человѣкъ при призываніи его и возрожденіи благодатію, и кромѣ тѣхъ благъ, которыя дарованы ему во Христвѣ этими, такъ-сказать, основными дѣйствіями благодати, нѣтъ въ земной жизни христіанина другихъ силъ и другихъ благъ. Все отличіе продолженія духовной жизни, зачатой въ возрожденіи, отъ этого начала ея можетъ состоять только въ степеняхъ съ одной стороны удаленія возрожденнаго отъ присущаго ему еще зла и съ другой—утвержденія въ добрѣ,—въ степеняхъ, но не въ качествахъ этого добра и зла; поэтому и отличіе дѣйствій благодати возрастающей отъ дѣйствій начинающей благодати можетъ быть только такъ-сказать количественное, а не качественное, формальное, а не предметное. Поэтому и долгъ науки нравственнаго Богословія, по изложеніи начала духовной жизни въ человѣкѣ подѣ влияніемъ спасающей благодати, состоитъ далѣе въ томъ, чтобы опредѣлить *условія* и *признаки* возрастанія *той же жизни* до ея возможнаго на землѣ совершенства.

Но прежде, чѣмъ приступить къ изложенію начала и совершенствованія духовной жизни въ человѣкѣ подѣ влияніемъ спасающей благодати, обратимся къ ученію догматическаго Богословія о средствахъ или орудіяхъ, чрезъ которыя благодать начинается въ немъ и совершенствуетъ его новую, истинно добрую христіанскую жизнь.

56. *Догматическое ученіе о средствахъ, которыми сообщается*

благодать и ея неудовлетворительность. Ученіе системъ догматическаго Богословія о средствахъ, которыми сообщается благодать, еще менѣе опредѣлительно, чѣмъ ученіе ихъ о дѣйствіяхъ благодати.

Общая, наи чаще повторяемая мысль всѣхъ трехъ системъ догматическаго Богословія по этому вопросу, та, что спасительная благодать сообщается каждому отдѣльному человѣку *черезъ таинства Церкви.*

Излагая планъ ученія о Богѣ—Освятителѣ человѣка, *пр. Филаретъ* раздѣляетъ это ученіе на двѣ части: на ученіе о самомъ освященіи Богомъ человѣка, и на ученіе о видимыхъ средствахъ освященія, которыми признаются: таинства и Церковь (§ 217); и переходя къ ученію о Таинствахъ, хотя и замѣчаетъ, что благодать Св. Духа дѣйствуетъ на человѣка незримо и внутренно,—но все же видимыми средствами этого дѣйствія и притомъ указанными волею Вышняго называетъ таинства (§ 234) и вромѣ этихъ средствъ не указываетъ и не разсматриваетъ никакихъ другихъ.

То же самое повторяется и въ системѣ *пр. Макарія.* „Для того, чтобы мы могли усвоить себѣ заслуги нашего Спасителя и дѣйствительно освятились, говорить преосв. Макарій (т. III. § 165 п. 4), Онъ основалъ на землѣ благодатное царство Свое, Церковь. Черезъ которую сообщаетъ намъ благодать Духа Святаго, какъ силу, освящающую насъ, и учредилъ въ Церкви Таинства, *черезъ которыя сообщается намъ благодать Св. Духа.*“

Правда, упоминая о принятыхъ въ богословскомъ ученіи подраздѣленіяхъ освящающей или спасительной благодати, между прочимъ на *внѣшнюю*, поколику она дѣйствуетъ на человѣка *черезъ внѣшнія средства*, каковы: слово Божіе, проповѣдь Евангелія, чудеса, и на *внутреннюю*, поколику она дѣйствуетъ *непосредственно* въ самомъ человѣкѣ, истребляя въ немъ грѣхъ, просвѣщая разумъ, возбуждая и направляя его волю къ добру“ (т. IV, § 183, стр. 10), преосв. Макарій повидимому допускаетъ другія средства спасительной благодати, вромѣ таинствъ, каковыя и указываются имъ въ словѣ Божіемъ или Откровеніи вообще; а указывая необходимость благодати для вѣры человѣка и для самаго начала вѣры противъ полупелаганъ онъ говоритъ, что „вромѣ внѣшней проповѣди Евангелія, безъ которой невозможно

увѣровать въ Господа Іисуса, *необходимо еще внутреннее содѣйствіе Божіе*, которое бы *предварительно* отверзло сердце невѣрующаго къ принятію и уразумѣнію проповѣди и такимъ образомъ послужило къ самому началу и зарожденію въ немъ вѣры⁴ (т. IV, § 187, стр. 30), и тѣмъ указываетъ повидимому на то, что благодать дѣйствуетъ на человѣка уже безъ всякихъ посредствъ; но не останавливается въ своей системѣ нигдѣ ни на разъясненіи другихъ, кромѣ таинствъ, средствъ къ сообщенію благодати, ни на ученіи о непосредственномъ ея вліяніи на невѣрующаго человѣка; напротивъ, говоря о таинствахъ, какъ о средствахъ сообщающихъ благодать, онъ подъ этою благодатію разумѣетъ вездѣ ту одну освящающую благодать, которая составляетъ предметъ догматическаго ученія и какъ такая, отличается и отъ естественныхъ силъ человѣка, и отъ слова Божія, и отъ чудесъ (т. IV, стр. 93, оглавленіе члена III).

Догматическое богословіе *преосв. Антонія*, такъ подробно указывавшее на дѣйствія благодати, раздѣльнѣе другихъ системъ говоритъ и объ орудіяхъ ея. Правда и оно, посвящая особый § (237) ученію объ орудіяхъ, чрезъ которыя сообщается благодать, говоритъ только о таинствахъ, и предлагая ученіе о церкви (§ 247), не видитъ въ ней никакихъ другихъ средствъ къ сообщенію благодати, кромѣ таинствъ; тѣмъ не менѣе, при изложеніи способовъ, которыми дѣйствуетъ на невѣрующаго одинъ изъ видовъ спасающей, ~~частіе~~ *начинающей благодати*, именно *призывающая благодать* (§ 225), ясно учитъ, что кромѣ таинствъ есть много и другихъ посредствъ, по крайней мѣрѣ для призывающей къ спасенію благодати. Такихъ способовъ призыванія преосв. Антоній насчитываетъ *четыре*, изъ которыхъ *два* онъ называетъ обыкновенными или *общими*, простирающимися на всѣхъ людей, и другіе *два* — особенными или *частными*.

Къ *общимъ* способамъ призывающей благодати относятся, по его ученію, вопервыхъ, видимая природа и голосъ совѣсти, слѣдовательно внѣшняя природа или міръ и внутренняя природа самого человѣка или его душа; этими способами, по ученію преосв. Антонія, весьма многіе призваны къ *вѣрѣ Христовой*, какъ объ этомъ (будто бы?) свидѣтельствуетъ даже исторія; вовторыхъ, откровенное слово Божіе, которое, по ученію преосв. Антонія, такъ же доступно *всякому* человѣку, какъ видимая природа и совѣсть

человѣка; такъ что нѣтъ страны, гдѣ бы не было сѣяно сѣмя слова Божія.

Къ *частнымъ* способамъ относятся; вопервыхъ, способъ *непосредственный*, когда или самъ Богъ непосредственно является людямъ, какъ напр. Адаму, Аврааму, св. апостолу Павлу, или когда совершается нѣкоторое внутреннее, таинственное прикосновеніе къ душѣ человѣка, которое у пророка называется „глаголомъ въ сердцахъ“ (Осія 2, 14, гдѣ Богъ говоритъ такъ о своемъ народѣ, какъ о невѣрной женѣ своей: „посему вотъ Я увлеку ее (отъ языческихъ боговъ), приведу ее въ пустыню и буду говорить къ сердцу ея“) и о которомъ самъ Господь говоритъ въ Апокалипсисѣ: „се стою при дверехъ и толку“ (Апок. 3, 20); вовторыхъ, способъ *посредственный*,—призваніе черезъ чудеса и знаменія, чрезъ людей, чрезъ особенное устройство обстоятельствъ (§ 225).

57. *Недоумнїя, возбуждаемая этимъ ученїемъ.* Такимъ образомъ спасающая благодать, въ одномъ изъ видовъ своихъ дѣйствій—въ призванїи, дѣйствуетъ *во всехъ безъ изыятїя людяхъ* и чрезъ внѣшнюю природу и чрезъ совѣсть и чрезъ откровенное слово Божіе, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и на нѣкоторыхъ изъ людей, то безъ всякихъ посредствъ, то чрезъ явленія самого Бога, то чрезъ другихъ людей, то чрезъ обстоятельства жизни. Оставляя безъ вниманія неправильность раздѣленія *всѣхъ* этихъ способовъ дѣйствія призывающей благодати на всеобщіе и частные, изъ которыхъ всеобщіе (откровенное слово Божіе) оказываются отнюдь не всеобщими на землѣ, также неправильность подраздѣленія частныхъ способовъ на непосредственные и посредственные, изъ которыхъ нѣкоторые непосредственные (чрезъ *внѣшнія явленія* самого Бога) отнюдь не могутъ относиться къ одной категорїи съ таинственнымъ прикосновенїемъ благодати къ душѣ человѣка, оставляя это въ сторонѣ, мы видимъ, что призывающая благодать, по ученїю преосв. Антонїя, не только разлита, такъ сказать, во всемъ мірѣ Божїемъ: и въ природѣ внѣшней и въ природѣ самого человѣка и въ обстоятельствахъ жизни, но и, что особенно замѣчательно, *отождествляется съ духовною природою человека*; ибо проявляясь въ совѣсти и чрезъ совѣсть, она отнюдь не отличается отъ нея, не есть какаго-либо сила, *отличная отъ ней и дѣйствующая на нее.* Преосв. Антонїй, отличая дѣйствія бла-

годати чрезъ совѣсть отъ дѣйствій благодати чрезъ таинственное, внутреннее соприкосновеніе ея съ душою человѣка, явно считаетъ совѣсть, а съ нею и разумъ и нравственное чувство благодатию или, что то же, отождествляетъ благодать съ душою чело­вѣка.

А если такъ, то *вопервыя*, какъ же согласить способы проявленія призывающей благодати съ тѣмъ понятіемъ о благодати, которое даютъ о ней системы догматическаго богословія? И преосв. Антоній и преосв. Макарій, опредѣляя понятіе о спасительной, слѣдовательно и о призывающей благодати, очень отчетливо отличаютъ ее, какъ *особенную силу Божію* отъ такъ называемой *естественной* благодати, подъ которою разумѣютъ между прочимъ духовную природу человѣка со всеми ея дарами (Мак. т. IV, § 183. Ант. § 217 подъ σ. α). Что-нибудь одно: или благодать есть то же, что силы человѣка и внѣшняя природа, и въ такомъ случаѣ незачѣмъ опредѣлять ее, какъ особенную силу Божію, отличную отъ силъ человѣческихъ и внѣшнихъ даровъ Божіихъ; а съ этимъ нельзя уже и доказывать *необходимость* этой особенной силы противъ пелагіанъ и полупелагіанъ. Или же признавъ ее, какъ независимую отъ человѣка силу, дѣйствующую въ немъ въ силу заслугъ Искупителя міра, слѣдуетъ отличать ее отъ силъ естественнаго человѣка и стараться отыскать въ словѣ Божіемъ и ученіи церкви указанія на тѣ пути, чрезъ которые эта сила по волѣ Божіей вліяетъ на человѣка. Но и въ этомъ случаѣ не безопасно съ особою настойчивостію, какъ это дѣлаетъ догматическое богословіе, указывать на таинственность или непостижимость внутренняго прикосновенія благодати, какъ особенной силы Божіей, къ душѣ человѣка; примѣръ сектантовъ (менонитовъ, баптистовъ, иллюминатовъ и др.) свидѣтельствуетъ, какъ этотъ путь легко ведетъ къ самообольщенію и къ отрицанію понятія о церкви, какъ о богоучрежденномъ видимомъ обществѣ, объ авторитетѣ ея при толкованіи Св. Писанія, о таинствахъ, какъ видимыхъ орудіяхъ невидимой благодати.

Восторгаясь, если силы человѣка, внѣшняя природа и разные обстоятельства естественной жизни падшаго человѣка могутъ быть выраженіемъ благодати, призывающей его къ спасенію, то какъ согласить дѣйствія этихъ силъ и обстоятельствъ съ тѣми дѣйствіями, которыми производятъ въ чело­вѣкѣ, по ученію

преосв. Антонія, призывающая благодать? Дѣйствія призывающей благодати, по его ученію, суть: *вѣра и покаяніе*, долженствующія предшествовать участію человѣка въ таинства крещенія; вѣра притомъ именно во Христа, какъ единственнаго Ходатая за человѣка предъ Богомъ, и покаяніе, какъ сознаніе всей глубины зла, невозможное безъ сознанія величія и красоты добра и какъ рѣшимость отвергнуться своего зла и послѣдовать за добромъ, явленнымъ въ лицѣ Іисуса Христа; если *такая вѣра и такое покаяніе возможны для естественныхъ силъ человѣка независимо отъ божественнаго Откровенія*, то это Откровеніе, а съ нимъ и все домостроительство спасенія очевидно оказывается не необходимымъ для спасенія человѣка. Преосв. Антоній говорить, правда, что видимая природа и совѣсть призвали будто бы многихъ, независимо отъ Откровенія, къ вѣрѣ Христовой и что будто бы объ этомъ свидѣлствуетъ даже и исторія; но въ его системѣ догматическаго богословія не приведено ни одно изъ подобныхъ невозможныхъ историческихъ свидѣтельствъ.

58. *Намекъ на различныя виды благодати въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ*. Если ученіе о благодати и ея дѣйствіяхъ, равно какъ и объ орудіяхъ ея, не довольно опредѣлительно въ системахъ догматическаго богословія, то это по нашему мнѣнію зависить только отъ того, что богословіе не обращаетъ вниманія на различныя виды благодати, на которые указываетъ отчасти ученіе Посланія Восточныхъ Патріарховъ, отчасти исторія споровъ объ отношеніи свободы къ благодати, отчасти само Св. Писаніе.

Имѣя въ виду кальвинистское лжеученіе, по которому будто бы Богъ, по безусловной своей волѣ, отъ вѣка предопредѣлилъ однихъ изъ людей къ вѣчному спасенію и славѣ, другихъ къ вѣчному осужденію и вслѣдствіе того благодать свою сообщаетъ не всѣмъ, но только предопредѣленнымъ къ спасенію, Посланіе восточныхъ патріарховъ различаетъ благодать *предваряющую*, простирающуюся на *всѣхъ*, которую потому мы будемъ называть *всеобщую*, отъ благодати *особенной*, которой удостоиваются только желающіе *свободно* покоряться предваряющей благодати (посл. В. П. членъ 3). Въ чемъ состоитъ дѣйствіе той и другой благодати по ученію Посланія?

Благодать *всеобщая*, или какъ называется ее Посланіе, „пред-

варяющая просвѣщаетъ всѣхъ, подобно свѣту, просвѣщающему ходящихъ во тьмѣ, споспѣшествуетъ ищущимъ ее, а не противящимся ей, требуетъ отъ нихъ любви Божіей, т.-е. благихъ дѣлъ, доставляетъ имъ познаніе божественной истины и учитъ ихъ сообразоваться съ нею, если они не протвѣются и дѣлаютъ добро угодное Богу, дабы получить спасеніе, не уничтожая свободной воли человѣка, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ея дѣйствию“ (ibid). Вотъ все, что Посланіе говорить о всеобщей благодати. Объ особенной же оно учитъ такъ: „благодать особенная, содѣйствуя, укрѣпляя и постоянно совершенствуя ихъ (желающихъ свободно покоряться предваряющей благодати) въ любви Божіей, т.-е. въ тѣхъ благихъ дѣлахъ, которыя требуетъ отъ насъ Богъ и которыя требовала также предваряющая благодать, оправдываетъ ихъ и дѣлаетъ предопределенными къ славѣ или спасенію (ibid.). Подъ оправданіемъ Посланіе разумѣетъ то же, что спасеніе вообще, а подъ спасеніемъ то же, что возрожденіе, совершаемое надъ естественнымъ человѣкомъ въ таинствѣ крещенія (Чл. 13 и 16), т.-е. отпущеніе всѣхъ грѣховъ какъ прародительскаго, такъ и произвольныхъ, освобожденіе отъ вѣчнаго наказанія и блаженное безсмертіе (Чл. 16 о дѣйствіяхъ въ таинствѣ крещенія).

Имѣя въ виду, что Посланіе нигдѣ не упоминаетъ и объ орудіяхъ, чрезъ которыя дѣйствуетъ благодать какъ всеобщая, такъ и особенная, мы не можемъ конечно сказать, чтобы и ученіе Посланія о благодати было вполне ясно. Тѣмъ не менѣе оно представляетъ намекъ на различныя виды благодати:

вопервыхъ, указываетъ на благодать, простирающуюся на всѣхъ людей безъ изъятія, просвѣщающую всѣхъ, подобно тому, какъ на всѣхъ людей простирается и всѣхъ освѣщаетъ матеріальный свѣтъ;

вовторыхъ, отличаетъ два вида благодати особенной: одну, которая требуетъ хотя и того же, чего требовала и всеобщая благодать, но съ тою существенною разностию, что ея требованія въ примѣненіи не ко всѣмъ, а только къ нѣкоторымъ людямъ, являются требованіями не благодати, предваряющей только, а вмѣстѣ и самого Бога, голосъ котораго въ этомъ случаѣ очевидно отличается отъ требованій предваряющей или всеобщей благодати; „особенная благодать, говорить Посланіе, содѣйствуетъ,

укрѣпляетъ и постоянно совершенствуеть въ тѣхъ благихъ дѣлахъ, которыхъ требуетъ отъ насъ (самъ) Богъ и которыхъ требовала *также* (слѣдовательно не самъ Богъ) предваряющая благодать“; и другую особенную благодать, которая не ограничивается требованіемъ отъ человѣка благихъ дѣлъ и содѣйствіемъ ему или укрѣпленіемъ и совершенствованіемъ его въ нихъ, но и *оправдываетъ* его и дѣлаеть предопредѣленнымъ къ славѣ и спасенію. Другими словами—въ ученіи Посланія содержится намекъ на благодать всеобщую, дѣйствующую во всѣхъ людяхъ безъ изъятія; и на два вида благодати особенной,—одной, которая *возбуждаетъ* людей къ добру совмѣстно съ предваряющею благодатію, но отъ имени самого Бога,—другой, которая *оправдываетъ* слѣдующихъ этому возбужденію.

Кромѣ отличенія этихъ *трехъ видовъ* благодати въ Посланіи Восточныхъ Патріарховъ заключается намекъ и на взаимную связь дѣйствій всѣхъ этихъ видовъ благодати: особенная благодать, *возбуждающая*, даруется только тѣмъ, которые повинуются *предваряющей* благодати, а особенная благодать, *оправдывающая* оправдываетъ только тѣхъ, которые подчиняются вліянію какъ благодати предваряющей всеобщей, такъ и благодати особенной возбуждающей.

Протекрес. І. Якимевъ.

(До слѣдующей книжки.)

РАЗБОРЪ МНѢНІЙ

О ШЕСТИДНЕВНОМЪ ТВОРЕНІИ.*

Не говоря о малой основательности предположенія о тѣлесной природѣ ангеловъ, мы должны еще обратить вниманіе на то обстоятельство, что еслибы оно было справедливо, еслибы слѣдовательно оно было въ то же время и общецерковнымъ ученіемъ,—по крайней мѣрѣ подразумеваемымъ церковью, если не высказываемымъ ею прямо, то въ нѣкоторыхъ пунктахъ ея ученія произошла бы какая-то запутанность, и мы должны бы были обвинить ее или въ противорѣчіи съ собою, или въ непослѣдовательности, съ чѣмъ довольно трудно примириться. Подобное затрудненіе яснѣе всего можетъ возникнуть при изслѣдованіи вопроса о существѣ человѣческой души. По ясному ученію церкви, душа человѣка есть существо духовное, имѣющее самостоятельное существованіе, хотя въ періодъ земной жизни человѣка она и находится въ тѣсной связи съ его тѣлесной природой, вторая служить для нея какъ бы жилищемъ. Душа такимъ образомъ по существу своему имѣетъ близкое родство съ высшимъ духовнымъ міромъ, несмотря на свое временное пребываніе въ грубомъ человѣческомъ тѣлѣ. Но есть ли эта духовность ея абсолютная, чуждая всякой тѣлесности, или

* См. июльскую кн. „Прав. Обзор.“

же она имѣеть только относительный характеръ,—въ сравненіи съ чувственнымъ міромъ—и потому не исключаетъ нѣкоторой тѣлесности,—хотя бы самой тончайшей,—такой напирѣтъ, какая усвоится ангеламъ? Если, съ одной стороны, придать значеніе тому доводу, что всякое сотворенное бытіе мыслимо только въ границахъ пространства и времени,—слѣдовательно, какъ одаренное тѣломъ, а съ другой стороны, если принять во вниманіе близкое родство человѣческой души съ духовнымъ міромъ, то логическая послѣдовательность необходимо побуждаетъ склониться на сторону втораго утвержденія, т.-е. заставляетъ признать въ нашей душѣ какую-либо тѣлесность. Но здѣсь-то и возникаютъ различныя недоумѣнія при разсмотрѣніи нѣкоторыхъ пунктовъ церковнаго ученія о душѣ. Прежде всего нужно обратить вниманіе на то, что по ученію Священнаго Писанія, подробно раскрытому въ сочиненіяхъ многихъ отцевъ Церкви, Богъ создалъ человѣка по образу и по подобию Своему. Этотъ образъ и подобіе Божіе конечно нужно искать главнымъ образомъ въ душѣ, какъ важнѣйшей и благороднѣйшей сторонѣ человѣческаго существа, въ чемъ согласны воѣ христіанскіе богословы. Но образомъ и подобіемъ Бога, какъ существа чисто духовнаго, можетъ быть также только духовное существо, хотя бы оно было ограниченнымъ по своей природѣ. Между тѣмъ тѣлесность, какъ бы ни была она тонка, эфирна и духовна, все-таки останется тѣлесностью,—чѣмъ-то существенно отличнымъ и даже прямо противоположнымъ духу, принадлежащему совершенно къ иной области бытія. Какъ же послѣ этого душа человѣческая можетъ носить въ себѣ образъ и подобіе Божіе, будучи противоположна Богу, какъ тѣло—существу чисто духовному? Между предметами или существами подобными немислима никакая противоположность.

Другое недоумѣніе, вызываемое признаніемъ тѣлесной природы души, касается загробнаго существованія ея. Какъ бы ни была опять тонка и эфирна тѣлесная субстанція, все-таки, какъ такая, она можетъ существовать только въ извѣстномъ пространствѣ (что собственно и побудило Курца приписать ангеламъ тѣлесную природу), должна ограничиваться извѣстными предѣлами и слѣдовательно занимать какое-либо *опредѣленное мѣсто* въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Этотъ законъ конечно дол-

женъ быть приложенъ и къ человѣческой душѣ, насколько ей приписывается тѣлесная природа. По аналогіи съ извѣстными намъ тѣлесными существами мы имѣемъ право предполагать, что и душа нуждается въ какомъ-либо тѣлесномъ жилищѣ, хотя бы по тонкости своей соотвѣтствующемъ ея собственной природѣ. Этого мы тѣмъ болѣе въ правѣ требовать, что такое жилище признано необходимымъ и для высшихъ духовныхъ существъ. Періодъ земной жизни человѣка относительно этого пункта не можетъ возбудить никакого недоумѣнія, такъ какъ въ это время въ качествѣ жилища души является человѣческое тѣло и въ обширномъ смыслѣ вся земля. Что же касается того періода, который наступаетъ для каждаго человѣка послѣ отдѣленія души его отъ тѣла, то здѣсь вопросъ о жилищѣ души не такъ легко можетъ найти для себя разрѣшеніе. По отдѣленіи отъ земнаго, грубаго тѣла, и до того момента, когда душа, по ученію церкви, опять соединится съ воскресеннымъ и преобразованнымъ человѣческимъ тѣломъ, она продолжаетъ свое существованіе, какъ совершенно отдѣльное и самостоятельное существо, и будучи тѣлесна по самой природѣ своей, какъ мы видѣли, необходимо нуждается для своего обитанія въ какомъ-либо соотвѣтствующемъ жилищѣ. Но гдѣ же находится такое жилище? Священное Писаніе нигдѣ не говоритъ намъ о какомъ-нибудь *мространственно-протяженномъ* мѣстопребываніи, приспособленномъ для обитанія душъ до страшнаго суда, когда онѣ опять соединятся съ своими тѣлами; оно сообщаетъ только нѣкоторыя свѣдѣнія относительно состоянія ихъ въ это время, опредѣляемаго извѣстною степенью *духовной* радости или страданія. А такое молчаніе его объ упомянутомъ предметѣ можно считать яснымъ доказательствомъ того, что вовсе не существуетъ какого-либо особаго тѣлеснаго жилища, назначеннаго Богомъ для пребыванія душъ послѣ смерти человѣка до всеобщаго суда. Если же такъ, то необходимо допустить, что души по своей природѣ и не нуждаются въ подобномъ жилищѣ, что слѣдовательно онѣ лишены всякой тѣлесности и имѣютъ чисто духовную природу. Всякое другое заключеніе поставило бы Церковь въ противорѣчіе съ самой собою: она была бы непослѣдовательна, еслибы, приписывая душѣ тѣлесность, въ то же время отрицала необходимость для нея соотвѣтствующаго жилища; непослѣдовательна дагѣ

она была бы и въ томъ случаѣ, еслибы, отрицая абсолютную духовность въ мірѣ ангеловъ, она допускала бы такую духовность по отношенію къ душѣ человѣка. Но такая непослѣдовательность была бы неизбежна, еслибы мы признали справедливымъ, т.-е. соответствующимъ действительности разсматриваемое мнѣніе реституціонистовъ о тѣлесности міра духовнаго, потому что это мнѣніе должно бы было тогда войти, какъ догматъ и въ составъ церковнаго ученія, которое всегда сообщаетъ только истинныя познанія о предметахъ, недоуточныхъ собственному изслѣдованію человѣка. Наконецъ какъ на новое недоумѣніе, возникающее въ разсматриваемомъ случаѣ, мы можемъ указать еще на то, что послѣ воскресенія тѣлъ душа должна была бы имѣть два совершенно одинаковыя по природѣ тѣла: одно—тонкое и эфирное, свойственное ей собственной природѣ, и другое—собственно человѣческое тѣло, потерявшее послѣ воскресенія свою грубость, преобразившееся и сдѣлавшееся тонкимъ и духовнымъ, какъ учить объ этомъ церковь. Какимъ образомъ возможно такое одновременное и совмѣстное существованіе этихъ двухъ тѣлъ,—вопросъ, который едва ли могутъ разрѣшить сами защитники тѣлесности духовныхъ существъ.

Помимо этой запутанности, которая вносится разбираемымъ возрѣніемъ въ систему церковнаго ученія,—и въ приложеніи къ самой теоріи возстановленія оно возбуждаетъ нѣкоторые вопросы, неразрѣшимость которыхъ должна послужить важнымъ возраженіемъ противъ самихъ представителей его. Въ первобытное время, говорятъ, часть ангеловъ населяла землю, и для объясненія возможности этого прибѣгаютъ къ признанію ихъ тѣлесности, дѣлающей для нихъ необходимымъ какое-либо пространственное жилище. Но, продолжаютъ далѣе, послѣ того, какъ эти чистые духи отпали отъ Бога и утратили свою первоначальную святость и чистоту, они принуждены были повинуть землю, служившую имъ мѣстомъ обитанія, такъ какъ они были изгнаны съ нея Богомъ. Нѣкоторое указаніе на этотъ фактъ видятъ, между прочимъ, въ 6-мъ стихѣ посланія апостола Іуды, гдѣ говорится объ ангелахъ, „не соблюдавшихъ своего начальства, но оставившихъ свое жилище“ (Kurtz, Bib. und. Astr., 94 стр.). Но мы спросимъ представителей этого мнѣнія: куда же именно были изгнаны падшіе духи, и гдѣ они нашли новое мѣсто для

своего обитанія? Воздушная сфера, окружающая землю, не должна была служить имъ новымъ жилищемъ, потому что если они были изгнаны Богомъ съ земли, то значить они должны были оставить всю вообще область нашей планеты, а слѣдовательно и атмосферу, имѣющую ближайшее отношеніе къ ней и составляющую какъ бы ея часть. Нельзя считать такимъ жилищемъ ихъ и другіе звѣздные міры, потому, что они, по мнѣнію Курца (Bib. und. Astr. 102 стр.), населены тѣми ангелами, которые устояли въ союзѣ съ Богомъ. Или можетъ быть послѣ своего паденія они уже не имѣли никакого особаго соответствующаго своей природѣ пространственнаго жилища? Но какъ же это согласить съ ихъ тѣлесностью, вслѣдствіе которой въ первобытномъ своемъ состояніи они должны были обитать на землѣ, въ которой тогда необходимо нуждались, какъ въ своемъ жилищѣ? Вѣдь нельзя же предположить, что первоначально жилище было для нихъ необходимо, а потомъ эта необходимость исчезла.— Словомъ, предположеніе о тѣлесности ангеловъ болѣе, чѣмъ сомнительно: не говоря о томъ, что всѣ доказательства, приводимыя въ его пользу, не имѣютъ никакой силы, оно и само по себѣ возбуждаетъ множество различныхъ вопросовъ и недоумѣній, которые, не находя для себя разрѣшенія, самымъ очевиднымъ образомъ доказываютъ его несостоятельность.

Послѣ всего сказаннаго конечно не можетъ быть и рѣчи о томъ, что первобытная земля была населена падшими ангелами въ періодъ ихъ чистоты и невинности, потому что, обладая чисто духовною природою, они совершенно не имѣли нужды ни въ какомъ пространственномъ жилищѣ. А если такъ, то и предположеніе реституціонистовъ о разрушеніи этой земли, вслѣдствіе паденія ангеловъ, поставляемомъ въ зависимость отъ ихъ обитанія на землѣ, остается безъ всякой опоры, и вся гипотеза возстановленія оказывается висящею на воздухѣ.

Но хотя, по указаннымъ основаніямъ, представляется совершенно невозможнымъ приписывать ангеламъ тѣлесную природу, тѣмъ не менѣе допустимъ на время справедливость этого мнѣнія и посмотримъ, можетъ ли оно служить достаточнымъ основаніемъ для утвержденія о томъ, что земля нѣкогда была жилищемъ духовныхъ существъ, и не представится ли для таковаго утвержденія затрудненія въ настоящемъ порядкѣ вещей во вселившейся?

Прежде чѣмъ дать прямой отвѣтъ на этотъ вопросъ, посмотримъ сначала, какъ думаютъ защитники разбираемаго воззрѣнія о мѣстопробываніи чистыхъ духовъ, не отпавшихъ отъ Бога. Повинуясь требованію логической необходимости, Курцъ естественно долженъ былъ придти къ той мысли, что не одни только падшіе ангелы, но и всѣ вообще сотворенные духи имѣютъ нужду въ соответствующемъ жилищѣ. „Такъ какъ, говорить онъ, добрые ангелы имѣли одинаковую съ падшими природу, положеніе и назначеніе, то и имъ указывается послѣ творенія соответствующее жилище“ (Bib. und. Astr. 102 стр.). Гдѣ же находится это жилище? Въ Священномъ Писаніи жилищемъ ангеловъ всегда представляется небо—область чистоты и свѣта, и Курцъ кажется естественнѣе всего разумѣть подъ небожъ свѣтлыя, блестящія звѣздныя міры, которые такимъ образомъ и служатъ, по его мнѣнію, мѣстомъ обитанія всѣхъ ангеловъ, оставшихся вѣрными своему назначенію (ibid.). Въ такому предположенію онъ былъ приведенъ логическою необходимостію; но можно ли съ нимъ согласиться? По собственному его утвержденію, жилище свѣтлыхъ духовъ по своимъ качествамъ должно вполнѣ соответствовать тонности и чистотѣ ихъ тѣлесной природы, потому что „тѣло должно соответствовать душѣ, а жилище—своему обитателю“ (ibid. 104). Но можно ли сказать положительно, что свойства звѣздныхъ міровъ вполнѣ соответствуютъ природѣ ангеловъ, что эти міры удовлетворяютъ всѣмъ условіямъ, чтобы быть жилищемъ духовныхъ существъ? Такъ какъ тѣлесная природа ангеловъ, обуславливающая для нихъ необходимость какого-нибудь жилища, признается въ высшей степени тонкою и вѣрною, то таково же должно быть и самое это жилище; оно настолько же должно превосходить въ этомъ отношеніи нашу землю, насколько тѣла ангельскія превосходятъ по своимъ свойствамъ тѣла земныхъ обитателей. Но это едва ли можно сказать о природѣ звѣздъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что эти послѣднія такъ же грубо вещественны, какъ и наша планета, такъ что еслибы на нихъ и существовали какіе-нибудь обитатели, то они едва ли по существу своему отличались бы чѣмъ-нибудь отъ обитателей земли. Курцъ указываетъ на то, что небесныя свѣтила привлекаютъ насъ къ себѣ своимъ блескомъ, что они служатъ обнаруженіемъ гармоніи и порядка и вслѣдствіе этого

всегда представляются намъ мѣстомъ святости и блаженства, такъ что являются вполне достойнымъ жилищемъ чистыхъ ангеловъ. Но этихъ свойствъ далеко недостаточно для того, чтобы присвоить имъ право—быть жилищами духовныхъ существъ. Блескъ небесныхъ тѣлъ вовсе не составляетъ ихъ сущности, но есть только частное свойство ихъ; по существу же своему они вѣроятно суть такія же темныя тѣла, какъ и земля, и только съ вѣншей стороны окружены блестящею оболочкой или фотосеемой. Вѣдь и луна, Венера, Юпитеръ и др. также представляются намъ блестящими свѣтилами; но развѣ это дѣлаетъ ихъ превосходяще земли, совершенно одинаковой съ ними по существу? Что же касается превозносимаго Курцемъ порядка и гармоніи небесныхъ міровъ, то они не составляютъ ихъ исключительнаго свойства или какой-то привилегіи. Во всѣхъ твореніяхъ Божиихъ—отъ великаго до малаго—насъ одинаково поражаетъ величественная красота, стройность и гармонія, которая служить яснымъ изображеніемъ совершенствъ Творца, такъ что и въ этомъ отношеніи мы не имѣемъ права приписывать звѣзднымъ мірамъ особеннаго преимущества предъ землею, которое заставляло бы насъ признавать ихъ мѣстомъ обитанія существъ болѣе совершенныхъ, чѣмъ обитатели земли. Вообще ближайшее разсмотрѣніе различныхъ свойствъ звѣзднаго неба не только не доставляетъ намъ никакихъ основаній въ пользу предположенія о населеніи его добрыми ангелами, но даже представляетъ положительныя данныя противъ него. Между тѣмъ предположеніе объ обитаніи падшихъ ангеловъ на нашей планетѣ, какъ было сказано, съ логическою необходимостію побуждаетъ насъ признавать, что и добрые ангелы имѣютъ нужду въ подобныхъ же жилищахъ, и что эти жилища существуютъ гдѣ-нибудь и въ настоящее время, такъ какъ они не были потеряны ихъ обитателями. Если же мы не можемъ допустить, что эти ангелы дѣйствительно имѣютъ такія жилища въ предѣлахъ видимой вселенной, то съ такою же логическою необходимостію мы должны сдѣлать обратное заключеніе,—что и для другой части духовъ эта вселенная не могла служить соответствующимъ ихъ природѣ мѣстомъ обитанія.

Что дѣйствительно мысль о первоначальномъ назначеніи земли—служить жилищемъ для той части ангеловъ, которая

впослѣдствіи отпала отъ Бога, встрѣчаетъ для себя опроверженіе въ несоотвѣтствіи ихъ природъ между собою,—это можно доказать самымъ очевиднымъ образомъ. Въ изслѣдованіи этого вопроса мы переходимъ уже въ критическому разбору гипотезы возстановленія съ третьей стороны,—со стороны *естественно-научной*; оно покажетъ намъ, имѣеть ли эта гипотеза достаточныя основанія для себя въ данныхъ естественно-научнаго изслѣдованія..

Необходимымъ предположеніемъ гипотезы возстановленія должна быть мысль о томъ, что первоизданная земля не имѣеть ничего общаго съ тою, которая возстановлена въ шестидневномъ твореніи, и представляетъ совершенно отдѣльный отъ нея міръ, потому, что 1) если та земля была предназначена для обитанія высшихъ духовныхъ существъ, то и устройство ея должно было вполне соответствовать этому назначенію, и 2) если этотъ первобытный міръ подвергся разрушительной катастрофѣ, и на его развалинахъ воссозданъ былъ совершенно новый, особый міръ, то между ними должна существовать рѣзкая граница, отдѣляющая ихъ другъ отъ друга и разрывающая между ними всякую связь. Мы видимъ, что защитники разбираемой гипотезы вполне сознавали логическую необходимость этихъ предположеній. Относительно перваго изъ нихъ Курцъ говоритъ, что какъ падшіе ангелы до своего паденія имѣли одинаковую съ прочими ангелами сущность и назначеніе, такъ и жилища ихъ были совершенно однородны, и слѣдовательно первобытная земля въ своемъ еще неразстроенномъ состояніи была вполне подобна прочимъ небеснымъ мірамъ (Bibel und. Astr. 105 стр.). Но такъ какъ, по его мнѣнію, небесные міры, какъ мы видѣли, обладаютъ какими-то особенными свойствами, имѣють какую-то высшую природу, которая соответствуетъ природѣ ангеловъ и дѣлаетъ ихъ вполне достойнымъ жилищемъ послѣднихъ, то значить и первобытный міръ нашей планеты онъ признаетъ совершеннѣйшимъ, существенно отличнымъ отъ нынѣшняго и вполне соответствующимъ его обитателямъ. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ, и имѣеть ли такое утвержденіе какое-нибудь основаніе для себя въ данныхъ естественной науки, которая одна должна быть признана компетентнымъ судьей въ этомъ вопросѣ?

Такъ какъ ископаемый міръ животныхъ и растений, погребенный въ различныхъ пластахъ земной коры, по мнѣнію реституціонистовъ, представляетъ ничто иное, какъ развалины того первобытнаго жилища падшихъ духовъ, то за отвѣтомъ на этотъ вопросъ мы должны обратиться къ геологій и палеонтологій, занимающимся изслѣдованіемъ внутренняго содержанія нашей планеты. Но голосъ этихъ наукъ далеко не въ пользу разбираемаго предположенія. Хотя мы и должны согласиться, что объ эти науки признають значительную разницу между современнымъ міромъ и тѣмъ, который сохраняется внутри земли въ окаменѣломъ состояніи, тѣмъ не менѣе не можемъ придавать этой разницѣ никакого существеннаго значенія, потому что она относится только къ формамъ того и другаго міра,—между тѣмъ какъ по сущности своей они совершенно одинаковы. Какъ тотъ, такъ и другой управлялись одними и тѣми же физическими законами, какъ въ томъ, такъ и здѣсь совершалось и совершаются одни и тѣ же явленія въ органической и неорганической природѣ; какъ древній, такъ и новый міръ былъ населенъ различными родами растений и животныхъ, которыя по природѣ своей совершенно одинаковы между собою,—словомъ, если между ними и есть какое-нибудь различіе, то оно имѣетъ чисто внѣшній характеръ, и въ рѣшеніи даннаго вопроса можетъ быть оставлено безъ всякаго вниманія, какъ несущественное. Послѣ этого странно было бы предположить, что первобытная земля служила жилищемъ такихъ существъ, которыя имѣютъ совершенно иную природу, чѣмъ теперешніе ея обитатели. Что настоящая земля имѣетъ такое, а не иное устройство и организацію, снабжена такими, а не иными растениями и животными,—это понятно: такъ требовало ея назначеніе служить жилищемъ чловѣка, къ чему она и приспособлена наилучшимъ образомъ. Но какую же цѣль имѣли подобные предметы въ томъ первоначальномъ мірѣ, который служилъ жилищемъ для духовныхъ существъ? Если справедливо, что жилище должно быть приспособлено къ свойствамъ и потребностямъ своихъ обитателей, то мы спросимъ: почему же духовныя существа должны были жить при грубой матеріальной обстановкѣ, въ которой они не имѣли никакой нужды? Для чего они были окружены разнообразными растениями, животными и другими предметами чувственнаго міра,

если они были для нихъ совершенно излишни? Притомъ же всеобщая взаимная борьба живыхъ существъ, сопровождавшаяся безопаснымъ истребленіемъ другъ друга, болѣзни, смерть и другія ирраціональныя явленія въ исторіи первобытнаго міра, о которыхъ говоритъ намъ естественно-научное изслѣдованіе, представляли такое зрѣлище, которое не могло доставлять удовольствія ангеламъ и представляло поразительный контрастъ съ ихъ свойствами и природою. Еслибы они дѣйствительно имѣли необходимость въ какомъ-либо жилищѣ, то развѣ Богъ не могъ бы устроить для нихъ такой міръ, который во всѣхъ отношеніяхъ соответствовалъ бы особенностямъ ихъ существа, подобно тому, какъ Онъ приспособилъ устройство настоящаго міра къ свойствамъ и потребностямъ человѣка? Такимъ образомъ, въ этомъ пунктѣ гипотеза возстановленія не находитъ для себя ни малѣйшей опоры въ положительныхъ данныхъ геологіи и палеонтологіи. Доказывая существенное сходство первобытнаго міра, погребеннаго въ нѣдрахъ земли, съ настоящимъ, они исключаютъ всякую возможность предположенія о какой-то иной, совершеннѣйшей землѣ, обитаемой нѣкогда ангелами и подвергшейся опустошенію и разрушенію вълѣдствіе ихъ паденія.

Обратимся теперь къ другому изъ указанныхъ выше необходимымъ предположеній разбираемой гипотезы, отъ правильности которыхъ зависитъ ея достоинство въ естественно-научномъ отношеніи. Мы сказали, что мысль о разрушеніи существовавшей нѣкогда иной земли вълѣдствіе нѣкоторой *катастрофы* необходимо ведетъ къ предположенію, что между развалинами этой древней земли и настоящимъ ея состояніемъ не существуетъ никакой связи, что оба эти міра раздѣлены рѣзкою границею. Но если мы обратимся опять къ тѣмъ же самымъ естественнымъ наукамъ, то увидимъ, что и здѣсь онѣ весьма мало благопріятствуютъ разбираемой гипотезѣ. Онѣ не даютъ никакихъ основаній не только въ пользу того, что первобытная земля соответствовала свойствамъ обитавшихъ будто бы на ней духовныхъ существъ, какъ мы это только-что показали, но даже и въ пользу того, что вообще существовала нѣкогда иная земля, которая потомъ была совершенно разрушена. Геологическія и палеонтологическія изслѣдованія не показываютъ никакой границы между двумя мірами, какъ слѣдовало бы ожидать при справедливости

этого предположенія, а напротивъ открываютъ самую тѣсную связь между ними, такую, какая можетъ существовать на примѣръ между двумя послѣдовательными состояніями одного и того же органическаго существа, находящагося въ непрерывномъ развитіи. Какъ въ этомъ случаѣ мы не можемъ замѣтить никакого разграниченія или перерыва между предшествующимъ и послѣдующимъ, а напротивъ видимъ самую строгую постепенность въ переходѣ отъ одного къ другому, такъ точно и въ отношеніи между первобытнымъ и теперешнимъ міромъ. Мы видимъ самый послѣдовательный переходъ отъ перваго къ послѣднему. Первобытная флора и фауна не есть какая-нибудь особенная, рѣзко отдѣленная отъ настоящей, но представляетъ только низшую ступень ея развитія, служитъ какъ бы ея основаніемъ. Геологи утверждаютъ, что чѣмъ древнѣе періодъ первобытной исторіи органическаго міра, являющійся предметомъ научнаго изслѣдованія, тѣмъ большую простоту открываетъ оно въ формахъ и организаціи растеній и животныхъ; но чѣмъ ближе подвигается изслѣдованіе къ современному состоянію земнаго шара, тѣмъ болѣе усложняются эти формы, такъ что древняя флора и фауна теряютъ наконецъ свое отличіе и незамѣтно сливаются съ тѣми, которыя украшаютъ земной шаръ въ настоящее время (Marcel de Serres, *Die Kosmogonie des Moses* 61 и слѣд. стр.). Послѣ этого можно ли хоть на минуту утверждать, что ископаемые организмы составляютъ остатки совершенно иного когда-то существовавшаго міра, не имѣющаго никакого отношенія къ тому, который окружаетъ насъ въ настоящее время? Не вѣрнѣе ли заключить, что они принадлежали нѣкогда тому же міру, который существуетъ и теперь, и служатъ памятниками его младенческаго состоянія?

Но и независимо отъ той тѣсной связи, которая соединяетъ первобытный міръ нашей планеты съ настоящимъ, предположеніе о разрушеніи существовавшей когда-то благоустроенной земли вслѣдствіе страшной катастрофы въ томъ видѣ, какъ оно предложено Курцемъ, встрѣчаетъ для себя опроверженіе въ несомнѣнныхъ фактахъ геологіи и палеонтологіи. Дѣло въ томъ, что еслибы это предположеніе было справедливо, еслибы дѣйствительно существовавшій первоначально міръ со всемъ разнообразіемъ и богатствомъ органической жизни подвергся вдругъ

разрушительной катастрофѣ, которая похоронила его въ недрахъ земли, то мы должны были бы ожидать, что развалины этого міра будутъ представлять изъ себя полнѣйшій хаосъ, отсутствіе какого бы то ни было порядка и правильности въ расположеніи его остатковъ. Но не то мы видимъ на самомъ дѣлѣ. Прежде всего геологическія изслѣдованія земной коры открыли самый строгій порядокъ въ расположеніи различныхъ ея формаций и напластованій, который ясно свидѣтельствуетъ, что образованіе ихъ совершалось не вдругъ, но постепенно, по опредѣленнымъ законамъ, дѣйствующимъ въ неорганической природѣ, и требовало для себя весьма значительныхъ періодовъ времени. А такая закономерность въ фактахъ и явленіяхъ первобытнаго неорганическаго міра никакимъ образомъ не можетъ свидѣтельствовать о томъ, что они представляютъ результатъ разрушенія этого міра, потому что оба эти понятія диаметрально противоположны между собою и какъ такія, рѣшительно исключаютъ другъ друга. Еще очевиднѣе такая закономерность обнаруживается въ распредѣленіи органическихъ остатковъ первобытнаго міра, содержащихся въ различныхъ пластахъ земной коры; вслѣдствіе чего здѣсь еще менѣе можно допустить мысль о какой-то необыкновенной всеобщей катастрофѣ, которой они обязаны своимъ происхожденіемъ. Мы уже видѣли выше, что по изслѣдованіямъ геологовъ, можно признать за общій законъ, господствующій въ ископаемомъ органическомъ мірѣ, постепенное и непрерывное приближеніе растений и животныхъ отъ наиболее отличныхъ типовъ къ такимъ, которые совершенно сходны съ типами, нынѣ существующими на земномъ шарѣ. Начиная съ самыхъ древнѣйшихъ періодовъ, въ теченіе всей исторіи органическаго міра мы видимъ послѣдовательный переходъ отъ низшихъ и простѣйшихъ растительныхъ и животныхъ формъ къ формамъ высшимъ и болѣе сложнымъ до совершеннаго отождествленія съ тѣми, которые существуютъ въ настоящее время, такъ что это современное состояніе органическаго міра очевидно уже имѣлось въ виду при созданіи всѣхъ предшествовавшихъ органическихъ формъ. Но развѣ это возможно было бы въ томъ случаѣ, еслибы ископаемые организмы были остатками древняго міра, который подвергся внезапному разстройству вслѣдствіе совершенно случайной причины? Чѣмъ обуславливалось бы тогда такое пра-

видное, полное глубокой идеи расположеніе окаменѣлыхъ остатковъ животныхъ и растений и не должны ли бы тогда напротивъ самымъ беспорядочнымъ образомъ перемѣшаться между собою всѣ роды и формы организмовъ отъ низшихъ до самыхъ высшихъ и сложнѣйшихъ? Всякій сколько-нибудь знакомый съ приведенными нами фактами легко пойметъ, что они нисколько не могутъ быть изъяснены при помощи того предположенія, по которому они составляютъ результатъ разрушенія первобытной земли вслѣдствіе паденія ангеловъ, бывшихъ ея обитателями.

Такимъ образомъ мы видимъ, что гипотеза возстановленія, раскрытая Курцемъ, не можетъ быть признана состоятельною и въ естественно-научномъ отношеніи, какъ не вполне согласная съ данными геологіи и палеонтологіи. Впрочемъ и самъ Курцъ очевидно сознавалъ недостатки своей теоріи съ этой послѣдней стороны, какъ это можно видѣть изъ его собственнаго откровеннаго признанія. Указавъ ключъ къ разрѣшенію вопроса о происхожденіи ископаемыхъ организмовъ въ томъ предположеніи, что „наша земля въ свой первобытный періодъ была театромъ той страшной катастрофы, въ которой обнаружилось паденіе духовъ и что тьма, пустота и безжизненность, въ которыхъ бытописатель, по Быт. 1, 2, сохранилъ землю до шестидневнаго творенія, вѣроятно суть результатъ этой разрушительной катастрофы“, онъ прибавляетъ далѣе, что „это сопоставленіе библейскаго *tohu wabohu* съ страшнымъ кладбищемъ открытымъ геологіею не имѣетъ никакого иного права, кромѣ того, что оно обѣщаетъ счастливо и безопасно провести насъ въ гавань чрезъ подводныя скалы (т.-е. примирить Библию и науку въ вопросѣ о твореніи міра); но мы не хотимъ, заключаетъ онъ, придавать ему никакого дальнѣйшаго значенія, кромѣ этого“.... (Bib und Astron. 308 и 309 стр.).

II.

Частныя видоизмѣненія гипотезы возстановленія: Вестермайеръ и Делмъ.

Указанные нами естественно-научные недостатки гипотезы возстановленія въ томъ видѣ, какъ она изложена Курцемъ, конечно не могли скрыться и отъ другихъ ея представителей; а потому

вполнѣ естественно было ожидать, что въ интересахъ самой гипотезы со стороны послѣднихъ будутъ сдѣланы въ ней нѣкоторыя измѣненія съ цѣлю привести ее въ согласіе съ фактами естественно-научнаго изслѣдованія. Это было тѣмъ болѣе необходимо, что названная гипотеза въ основѣ своей представляла попытку согласить библейское сказаніе о твореніи съ выводами естествознанія, слѣдовательно противорѣчіе ея самой съ этими выводами весьма вредило и собственнымъ ея интересамъ и интересамъ религіи. Мы дѣйствительно и видимъ, что у позднѣйшихъ ея представителей она является уже нѣсколько въ измѣненномъ видѣ, хотя эти измѣненія первоначально были и не существенны. Особеннаго вниманія въ этомъ отношеніи заслуживаетъ прежде всего теорія *Вестермайера*, изложенная въ I томѣ его сочиненія: „Das alte Testament“.

Мы уже говорили рѣже, что въ сущности воззрѣнія Вестермайера совершенно сходны съ воззрѣніями Курца: онъ также признаетъ, что прежде шестидневнаго творенія существовала иная земля, созданная Богомъ въ началѣ, что эта земля потомъ была разрушена вслѣдствіе паденія обитавшихъ на ней ангеловъ и приведена въ то состояніе, которое изображено въ Быт. 1, 2, и что наконецъ ископаемые остатки растений и животныхъ обязаны своимъ происхожденіемъ также паденію въ ангельскомъ мірѣ. Сходство его въ этихъ мысляхъ съ Курцемъ простирается даже до точности въ способѣ ихъ выраженія, такъ что налагать ихъ здѣсь подробно было бы совершенно излишне. Но онъ расходится съ Курцемъ въ вопросѣ о времени происхожденія ископаемыхъ организмовъ. Мы видимъ, что по мнѣнію послѣдняго, растения и животныя, погребенныя въ различныхъ пластахъ земной коры, суть остатки первобытной земли, которую они когда-то украшали и видѣтъ съ разрушеніемъ которой они пришли въ теперешнее свое состояніе. Слѣдовательно происхожденіе этихъ организмовъ у него относится ко времени предшествовавшему опустошенію первобытной земли или, прямиѣнительно къ библейскому повѣствованію, состоянію *tohu wabohu*, изображенному во 2-мъ стихѣ. Но такъ какъ это мнѣніе находится въ противорѣчій съ указанными выше геологическими и палеонтологическими фактами, то Вестермайеръ съ своей стороны предполагаетъ, что время происхожденія и исчезновенія первобытныхъ организмовъ

падаетъ на тотъ періодъ, о которомъ говорится во 2-мъ стихѣ, т.-е. относится къ самой эпохѣ Моисеева *tohu wabohu*. Такое предположеніе по его мнѣнію не только не противорѣчитъ даннымъ естественно-научнаго изслѣдованія, но напротивъ вполне подтверждается ими и составляетъ какъ бы необходимый логическій выводъ изъ нихъ.

Чтобы ближе ознакомиться съ этимъ взглядомъ Вестермайера и его основаніями, постараемся изложить его здѣсь въ подробности, по преимуществу пользуясь его собственными словами. Замѣтивъ, что уничтоженіе первобытныхъ организмовъ нужно считать результатомъ божественнаго суда и разрушенія, а не творенія, онъ ставитъ вопросъ о томъ, въ какомъ времени относится это уничтоженіе: произошло ли оно *смысли съ наступленіемъ* хаоса, пустоты и безжизненности, или падаетъ на то время, когда Духъ Божій уже носился надъ водами, оплодотворяя ихъ? (*Das alte Testam.* 1 т., 36 стр.). „Что разрушеніе жилища падшихъ ангеловъ, отвѣчаетъ онъ далѣе, и превращеніе его въ водную пустыню, покрытую тьмою, было слѣдствіемъ божественнаго суда, это несомнѣнно; но мы сомнѣваемся, чтобы омаментальные организмы, находящіеся въ горныхъ пластахъ, уже оживляли жилища ангеловъ. Если по нашему воззрѣнію жилище падшихъ въслѣдствіи ангеловъ было чувственно-пространственное, то мы все-таки не думаемъ, чтобы животный и растительный міръ могъ быть соотвѣтствующею обстановкою для дома, населеннаго ангелами. Это тѣмъ менѣе можно допустить, что то чудовищное, страшное и безобразное, которое является въ омаментальныхъ остаткахъ первобытныхъ животныхъ, не могло бы восхищать ангельскаго взора, когда уже мы, люди, можемъ разсматривать такіе экземпляры только съ некоторымъ страхомъ. Жилище ангеловъ очевидно нужно представлять себѣ свободнымъ отъ животныхъ и именно отъ чудовищъ. Такимъ образомъ, заключаетъ отсюда Вестермайеръ, сотвореніе этихъ животныхъ и ихъ уничтоженіе падаетъ не на *прежде tohu wabohu* и не на *начало* его, но на его *продолженіе*, когда чрезъ оплодотворяющее дѣйствіе божественнаго духа надъ водами бездны начали уже пробуждаться творческіи силы“. Происхожденіе этихъ страшныхъ и безобразныхъ животныхъ по его мнѣнію объясняется дѣйствіемъ злаго начала, которое проникло въ міръ въ лицѣ діавола послѣ паденія анге-

ловъ, потому что свойство и склонность этихъ падшихъ духовъ состоитъ въ томъ, чтобы все разрушать и обезображивать, производя чудовищныя и страшныя формы. Но такъ какъ съ другой стороны въ первобытныхъ организмахъ замѣчается постепенное приближеніе къ органическимъ формамъ настоящаго міра, то онъ предполагаетъ, что уже первобытныя творенія стремились къ цѣли, которая достигнута наконецъ въ шестидневномъ твореніи, и на этомъ основаніи утверждаетъ, что они произошли подъ вліяніемъ борьбы злыхъ духовъ съ творческою дѣятельностію Бога. Послѣ того, какъ первобытная земля была превращена въ хаосъ, Богъ захотѣлъ снова возстановить міръ для человека. Но когда творческая дѣятельность Духа Божія начала обнаруживаться въ безымянной безднѣ, падшіе духи увидѣли, что они изгоняются или по крайней мѣрѣ отъгоняются въ своемъ жилищѣ и потому употребили всю свою силу, чтобы воспрепятствовать новому творенію. Это противодѣйствіе ихъ обнаруживалось не въ томъ, что „они противопоставляли творенію Бога противныя карикатуры, но въ томъ, что они неизвѣстнымъ намъ образомъ производили въ сотворенныхъ Богомъ животныхъ породахъ чудовищныя порожденія, неестественное смѣшеніе, взаимное убійство, болѣзнь и смерть. Божественное твореніе было слѣдовательно не только обрабатываемъ темной матеріею въ свѣтлый, живой образъ, но также и борьбою съ силами ада“. Такимъ образомъ Божественное слово: „се добро зело, есть слово побѣды и божественная суббота—покой триумфа, подобно слову Спасителя: *совершилася*“ (Das alte Test. 39 стр.). Нужно замѣтить, что зачатки этой теоріи находятся еще у Курца, который также высказалъ мысль о происхожденіи ископаемыхъ организмовъ подъ вліяніемъ борьбы Творца съ какими-то разрушительными силами (Bibel und Natg. 308 стр.). Но у него эта мысль мало ввязана съ тѣмъ предположеніемъ, по которому эти организмы принадлежать къ первобытному прекрасному міру, служившему жилищемъ ангеловъ и приведены въ настоящее свое состояніе вѣдетъ съ разрушеніемъ послѣдняго; притомъ же и выражена она у него въ самыхъ общихъ чертахъ, безъ всякаго поясненія и раскрытія, какъ это мы увидимъ у Вестермайера.

Мы должны согласиться, что гипотеза Вестермайера болѣе согласна съ указанными выше фактами естествознанія и не воп-

буждаеть тѣхъ недоумѣній, которыя имѣють мѣсто въ гипотезѣ Курца. Но тѣмъ не менѣе и въ этомъ отношеніи противъ нея должны быть сдѣланы весьма важныя возраженія. Вестермайеръ основываетъ свой взглядъ главнымъ образомъ на томъ обстоятельстве, что ископаемые организмы первобытныхъ эпохъ отличаются самыми чудовищными и даже страшными формами, которыя будто бы не могли произойти отъ творческой дѣятельности Бога, но необходимо должны быть приписаны какому-либо злему началу, враждебному Ему. Но это основаніе нельзя признать вполне достаточнымъ для разбираемаго предположенія. Прежде всего представленіе Вестермайера о томъ, что первобытный органическій міръ отличается чудовищнымъ характеромъ, нужно считать сильно преувеличеннымъ. Между ископаемыми животными есть конечно такіе виды, которые отличаются весьма страшными и уродливыми формами, каковы напримѣръ ихтиозавры, плезиозавры, птеродактили и т. п., но было бы совершенно ошибочно возводить эти частныя факты въ общее правило и утверждать, что и вся первобытная фауна отличается такими же характеромъ. Между ея представителями напротивъ весьма часто встрѣчаются самые обыкновенные типы, не представляющіе по своимъ формамъ ничего особеннаго, каковы напр моллюски, которые, какъ показываютъ наблюденія, служатъ главными и почти единственными представителями животнаго міра въ древнѣйшій періодъ исторіи земли. Но еслибы даже и можно было во всяхъ животнымъ первобытнаго міра приложить понятіе уродливости и чудовищности, то остается еще обширный классъ органическихъ существъ, къ которому совершенно неприложимо такое опредѣленіе, — это растенія. Палеонтологическія изслѣдованія открыли значительную разницу между ископаемою и современною намъ флорою, но они не нашли ни одной растительной формы, которую можно было бы назвать безобразною или чудовищною и вслѣдствіе этого усомниться въ ея происхожденіи отъ Бога. Мы поэтому въ правѣ спросить, почему же борьба двухъ враждебныхъ силъ, подъ вліяніемъ которой произошла первобытная органическая жизнь, отразившись на формахъ животнаго міра, не оставила соответствующаго слѣда на растеніяхъ? Этого очевидно не могло бы случиться, еслибы на самомъ дѣлѣ демоническія силы дѣйствовали разрушительнымъ образомъ въ эпоху созданія иско-

паемыхъ организмовъ, потому что поступая послѣдовательно, онѣ навѣрное постарались бы извратить также и растительныя формы, подобно тому, какъ это утверждается въ гипотезѣ относительно формъ животной жизни. Единственная особенность ископаемыхъ растений древнѣйшихъ періодовъ заключается въ ихъ исполинскихъ размѣрахъ, какъ это можно сказать напр. о папоротникахъ каменноугольной эпохи, имѣющихъ здѣсь форму и размѣры дерева. Но эта особенность растений указываетъ скорѣе на благопріятныя условія, при которыхъ развивалась ихъ жизнь, чѣмъ на какое-либо враждебное начало, задерживающее и извращающее ихъ правильное развитіе, каковы демоническія силы.

Но вопросъ еще въ томъ: имѣемъ ли мы какое-нибудь право считать уродливыми или, какъ называетъ ихъ Вестермайеръ, „каррикатурами и гримасами творенія“ даже и тѣхъ представителей животнаго міра, которые отличаются по нашему представленію странными и необыкновенными формами? Въ самомъ дѣлѣ понятіе уродливаго, чудовищнаго или каррикатурнаго можетъ быть приложено только къ такимъ предметамъ или существамъ, которые уклоняются отъ правильнаго порядка вещей, управляемаго естественными законами, являются не тѣмъ, чѣмъ они должны быть по своей природѣ, составляютъ слѣдовательно явленіе ненормальное, противоестественное. Это понятіе относится такимъ образомъ къ самой сущности предметовъ, а не къ формѣ или внѣшнему виду ихъ: предметъ можетъ являться въ какой угодно формѣ, но если онъ по существу своему остается тѣмъ, чѣмъ долженъ быть, то онъ не можетъ быть названъ явленіемъ уродливымъ въ собственномъ смыслѣ, равно какъ и наоборотъ. Если поэтому мы будемъ говорить объ организаціи живыхъ существъ, то должны будемъ признать ее явленіемъ ненормальнымъ или каррикатурнымъ только въ томъ случаѣ, когда оно не соответствуетъ существу дѣла, т. е. когда строеніе и расположеніе различныхъ органовъ тѣла таково, что не можетъ служить къ поддержанію жизни извѣстныхъ существъ, какъ этого требуетъ самая идея и назначеніе организаціи; во всякомъ же противномъ случаѣ организмъ живаго существа долженъ быть признанъ совершенно правильнымъ, естественнымъ и сообразнымъ съ своею природою и назначеніемъ, каковъ бы ни былъ его внѣшній видъ и форма. А это именно мы и видимъ во всѣхъ

типахъ первобытнаго животнаго міра. Изъ наблюденій геологовъ мы узнаемъ, что всѣ погребенныя въ землѣ животныя нѣкогда жили, питались, размножались и вообще совершали всѣ свойственныя имъ отправления; слѣдовательно они обладали цѣлесообразнымъ въ этомъ отношеніи устройствомъ организма. Кроме того, тщательное изученіе ископаемыхъ остатковъ животныхъ прямо убѣждаетъ насъ, что строеніе организма у всѣхъ даже самыхъ странныхъ и безобразныхъ типовъ было какъ нельзя болѣе приспособлено ко всѣмъ внѣшнимъ условіямъ, привычкамъ и образу жизни животныхъ, слѣдовательно прямо направлено къ тому, чтобы сдѣлать ихъ наиболѣе способными къ существованію. Здѣсь такимъ образомъ замѣчается полнѣйшее господство разума; а гдѣ разумъ, тамъ не можетъ быть ничего ненормальнаго или уродливаго.

Итакъ, по какому же праву мы можемъ считать нѣкоторыхъ изъ первобытныхъ животныхъ чудовищными, противоестественными явленіями, карриатурами творенія, отрицая за это самое происхожденіе ихъ отъ Бога? По причинѣ ихъ страннаго и безобразнаго вида? Но вѣдь это прежде всего понятія, слишкомъ относительныя, дѣло личнаго вкуса, чтобы принимать ихъ за общую норму при сужденіи о первобытныхъ твореніяхъ. Что одному можетъ казаться страннымъ, безобразнымъ и неестественнымъ, то другому будетъ представляться въ иномъ свѣтѣ. То или другое сужденіе обусловливается различными обстоятельствами. Въ данномъ случаѣ, наприм. наше сужденіе о первобытныхъ животныхъ главнымъ образомъ обусловливается привычкою. Въ современную намъ эпоху мы постоянно видимъ вокругъ себя существа съ извѣстною только организаціею, которую мы и привыкли считать самою обыкновенною и естественною для нихъ; между тѣмъ какъ всякое иное устройство организма, не подходящее подъ наше обычное представленіе, намъ кажется страннымъ, необыкновеннымъ и даже уродливымъ. И вотъ, когда геологическія изслѣдованія открыли въ земной корѣ такихъ животныхъ, организація которыхъ не имѣетъ ничего себѣ подобнаго между представителями современной фауны, на нихъ естественно могли смотрѣть не иначе, какъ на какихъ-то чудовищъ и уродовъ. Вѣроятно то же самое было бы и въ томъ случаѣ, еслибы на мѣстѣ ископаемой находилась современная фауна:

тогда и она можетъ-быть для многихъ показалась бы странною и даже безобразною и чудовищною. Кромѣ того, если на основаніи одного только внѣшняго вида первобытныхъ животныхъ отрицать происхожденіе ихъ отъ Бога, то мы должны были бы одѣлать то же самое и по отношенію ко многимъ современнымъ видамъ живыхъ существъ. Развѣ мало между ними не только такихъ, которыя отличаются безобразною формою (какъ напр. верблюдъ), но даже и такихъ, которыя по справедливости могутъ быть названы чудовищными и которыми особенно богаты морскія бездны? Между тѣмъ ни Вестермайеръ, ни другой кто нибудь, изъ его единомышленниковъ не сомнѣваются относительно того, что всѣ они созданы самими Богомъ въ 5-й и 6-й день творенія. Почему же въ этомъ случаѣ Богу приписывается созданіе и чудовищныхъ животныхъ, тогда какъ въ томъ случаѣ для этого требовалось участіе какихъ-то разрушительныхъ противобожественныхъ силъ?

Кромѣ безобразнаго и карикатурнаго, Вестермайеръ, въ подтвержденіе своей теоріи, указываетъ еще на господство въ первобытномъ мірѣ чего-то страшнаго и ужаснаго, свидѣтельствующаго о вмѣшательствѣ въ его исторію какого-то злаго начала, каковы именно, разнообразныя жестокости, взаимная борьба и истребленіе въ животномъ царствѣ, болѣзни, смерть и т. п. Эти факты повидимому болѣе подтверждаютъ его предположеніе, чѣмъ тѣ, которые разобраны нами выше, потому что вражда, болѣзни и смерть во всякомъ случаѣ такія явленія, которыя должны быть названы зломъ. Но это только повидимому; на самомъ же дѣлѣ и эти факты весьма мало могутъ служить доказательствомъ вліянія демоническихъ силъ на происхожденіе ископаемыхъ организмовъ. Прежде всего мы укажемъ на современное состояніе животнаго міра, въ которомъ господствуетъ тотъ же законъ всеобщей борьбы за существованіе, сопровождаемой различными жестокостями, тѣ же болѣзни и смерть, которыя замѣчаются и между первобытными животными. Почему же, спросимъ мы, подобныя факты въ настоящее время не возбуждаютъ никакого сомнѣнія относительно происхожденія животныхъ непосредственно отъ самого Бога? Намъ конечно могутъ сказать, что первоначальное состояніе современной фауны было иное, совершенно отличное отъ теперешняго, и въ объясненіе этого послѣдняго

укажутъ на страшную катастрофу, совершившуюся въ нравственномъ мірѣ, грѣхопаденіе прародителей, которое отразилось и на физической природѣ. Эта-то катастрофа и внесла въ животный міръ взаимную борьбу и истребленіе, болѣзни, смерть и тому подобныя явленія, прежде не имѣвшія въ немъ мѣста. Но дѣйствительно-ли смерть и взаимное истребленіе животныхъ не существовали раньше грѣхопаденія первыхъ людей? Если въ подтвержденіе этого указать на Священное Писаніе, которое говоритъ о происхожденіи смерти вслѣдствіе грѣхопаденія человѣка, то это будетъ свидѣтельствовать только о неправильномъ пониманіи библейскаго ученія. „Если Священное Писаніе учитъ, говорить Рейшъ, что чрезъ грѣхъ Адама смерть вошла въ міръ, то оно этимъ хочетъ только сказать, что чрезъ грѣхъ человѣкъ потерялъ сообщенный ему благодатный даръ тѣлеснаго безсмертія. Что человѣкъ не умиралъ бы, еслибы Адамъ не согрѣшилъ, есть слѣдовательно ученіе Библии; но что и животнымъ также первоначально было даровано безсмертіе и отсутствіе страданій, объ этомъ Библия нигдѣ не учитъ“ (Bibel und Natur, 110 стр.). Такъ какъ животныя не имѣли благодатнаго дара безсмертія, даннаго человѣку при его сотвореніи, то значить, мы необходимо должны допустить, что и до грѣхопаденія смерть также господствовала въ животномъ мірѣ, какъ это мы видимъ въ настоящее время. Точно также несправедливо допускать и то, „что до грѣхопаденія первыхъ людей въ царствѣ животныхъ не было ни борьбы, ни взаимнаго истребленія отдѣльныхъ существъ, что плотоядныя животныя появились только вслѣдствіе грѣха Адама, между тѣмъ какъ до этого времени растенія составляли единственную ихъ пищу. Еслибы это было такъ, то необходимо было бы признать, что организація многихъ существъ въ самое короткое время испытала коренное измѣненіе, потому что тотъ или другой родъ пищи требуетъ для себя соотвѣтственнаго приспособленія въ строеніи почти всѣхъ органовъ животнаго, такъ что организація плотоядныхъ животныхъ должна быть совершенно отлична отъ травоядныхъ, какъ это дѣйствительно мы и видимъ въ настоящее время. Но какъ бы ни было значительно и зло-вредно дѣйствіе грѣха Адамова въ области животной жизни, все-таки приписывать ему подобныя измѣненія въ организаціи существъ положительно невозможно, потому что для этого нужно

было совершенно *пересоздать* ихъ природу, тогда какъ вліяніе грѣха можетъ быть только *разрушительное*. Кроме того, здѣсь еще представляется вопросъ: если, вслѣдствіе грѣхопаденія первыхъ людей, животныя, питавшіяся прежде растеніями, сдѣлались плотоядными и хищными, то почему же такое измѣненіе произошло только съ нѣкоторыми видами ихъ, а не со всеми? Почему и въ настоящее время еще значительная часть животнаго царства питается исключительно растительною пищею, и многія изъ животныхъ этого рода (какъ напр. овца) отличаются смирнымъ и кроткимъ характеромъ? Этого не могло бы быть, еслибы хищность и свирѣность животныхъ была слѣдствіемъ грѣха Адама, потому что онъ, оказывая свое вліяніе на всѣ роды и виды ихъ безъ исключенія, долженъ былъ бы произвести въ нихъ одинаковое слѣдствіе. Впрочемъ нужно замѣтить, что если кто-нибудь изъ богослововъ и держится приведеннаго мнѣнія о происхожденіи зла въ животномъ мірѣ, то самъ Вестермайеръ не раздѣляетъ его. Вражду, болѣзни и смерть между современными животными онъ объясняетъ такъ же, какъ объясняетъ подобныя явленія и въ первобытномъ мірѣ, т. е. вліяніемъ демоновъ. Хотя шестидневное твореніе, по его словамъ, и было побѣдою Творца надъ злыми духами, но побѣда эта не была полная и окончательная, потому что сатана не былъ еще совершенно вытѣсненъ изъ творенія, и ему оставлено было нѣкоторое вліяніе на состояніе органическаго міра (Das alte Test. 45 стр.). Этимъ-то вліяніемъ онъ и объясняетъ современное состояніе животнаго царства. Насколько справедливо подобное объясненіе, мы увидимъ ниже, когда будемъ говорить о томъ, можно-ли допустить враждебное дѣйствіе злыхъ духовъ въ эпоху созданія первобытнаго міра. Теперь же мы во всякомъ случаѣ должны признать, что вражда и взаимное истребленіе животныхъ существовали еще до паденія Адама, и что слѣдовательно всѣ эти свойства и наклонности были сообщены имъ Самимъ Богомъ при ихъ созданіи. Если же такъ, то нѣтъ никакого препятствія утверждать, что и ископаемый міръ, въ которомъ дѣйствовали тѣ же самые законы животной жизни, обязанъ своимъ происхожденіемъ исключительно только творческой дѣятельности Бога—безъ всякаго вмѣшательства какихъ-либо разрушительныхъ силъ.

При всемъ томъ было-бы несправедливо выражать какія-либо

сомнѣнія относительно этой истины на томъ только основаніи, что геологическія изслѣдованія открыли въ ископаемомъ мірѣ господство взаимной вражды и истребленія, которыя будто бы должны быть названы *зломъ*. Такое мнѣніе ошибочно. Конечно, съ извѣстной стороны эти явленія суть зло, такъ какъ они сопровождаются страданіями живыхъ существъ; но если мы посмотримъ на дѣло съ телеологической точки зрѣнія, то оно явится намъ совершенно въ иномъ свѣтѣ. Въ самомъ дѣлѣ, что было бы съ животнымъ міромъ, если бы его члены не истребляли взаимно другъ друга, а умирали бы исключительно только естественною смертію? Понятно, что тогда отдѣльные роды и виды животныхъ размножились бы до самой крайней степени; а это вызвало-бы недостатокъ въ пищѣ, такъ какъ то количество ея, которое въ настоящее время способно поддержать существованіе только извѣстнаго числа животныхъ, тогда должно было бы питать гораздо большее число ихъ. Волѣдствіе этого естественно произошло-бы усиленное вымирание животнымъ отъ голода и различныхъ болѣзней, т.-е. явилось бы еще худшее зло, чѣмъ то, которое существуетъ при настоящемъ порядкѣ вещей. Всего этого тѣмъ естественнѣе нужно было бы ожидать, что область распространенія многихъ животныхъ ограничивается самыми тѣсными географическими предѣлами, за которыми они уже не могутъ существовать, такъ что они весьма легко наполнили бы эти предѣлы до самой крайней степени и этимъ произвели-бы весьма важныя затрудненія для своего существованія. При настоящемъ же порядкѣ вещей, плотоядные животныя истребляя въ большомъ количествѣ травоядныхъ и другъ друга, постоянно поддерживаютъ равновѣсіе между отдѣльными родами и видами животныхъ,—съ одной стороны, и средствами ихъ питанія, пространствомъ обитаемыхъ ими областей и т. п.—съ другой. Такимъ образомъ, въ этомъ отношеніи хищническія свойства животныхъ, ихъ жестокая борьба между собою и пр. представляются въ высшей степени цѣлесообразными и разумнымъ явленіемъ и по справедливости должны быть признаны для нихъ благомъ. А отсюда можно заключать, что и въ первобытномъ мірѣ эти факты служатъ скорѣе доказательствами премудрыхъ плановъ всеблагаго Творца, чѣмъ обнаруженіемъ враждебной дѣятельности какаго-либо разрушительнаго злаго начала.

Но если естественно-научные факты, на которых Вестермайеръ основываетъ свою гипотезу, весьма мало говорятъ въ ея пользу, то еще менѣе можно признатъ ее основательною съ чисто богословской точки зрѣнія. Предполагаемая борьба злыхъ духовъ съ творческою дѣятельностью Бога, при помощи которой Вестермайеръ объясняетъ происхожденіе ископаемыхъ организмовъ, возбуждаетъ множество недоумѣній и является фактомъ въ высшей степени непонятнымъ и необъяснимымъ. Непонятно прежде всего то, какимъ образомъ демоническія силы могли воздѣйствовать на Божественное твореніе, препятствовать правильному ходу творческой дѣятельности и обезобразивать ея произведенія. Этого, очевидно, не можетъ намъ объяснить и самъ Вестермайеръ, потому что онъ прямо говоритъ, что эти силы дѣйствовали въ указанномъ направленіи „неизвѣстнымъ намъ образомъ“ (Das alte Test. 39). Но допустимъ, что злые духи какимъ-бы то ни было образомъ имѣли возможность противодѣйствовать Божественному творенію и именно съ такою силою, что Богъ только послѣ продолжительной и упорной борьбы съ ними, съ большимъ трудомъ могъ наконецъ одержать надъ ними полную побѣду. Не значить ли это—приписать демонамъ такую же самостоятельность, власть и почти такую-же силу и могущество, какія свойственны Богу, т.-е. впасть въ дуализмъ, который признаетъ два верховныхъ начала, находящихся въ постоянной борьбѣ между собою, и который не имѣетъ ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ? Этого по крайней мѣрѣ требуетъ логическая послѣдовательность. Но Вестермайеръ старается избѣжать дуализма и чтобы остаться вѣрнымъ христіанскому ученію, удерживаетъ за злыми духами ихъ ограниченность и подчиненное положеніе. Онъ отрицаетъ въ нихъ творческую способность и утверждаетъ, что ихъ враждебная дѣятельность по отношенію къ Божественному творенію находилась исключительно въ зависимости отъ попушенія Божія. Но отсюда возникаютъ только новыя недоумѣнія, еще болѣе обнаруживающія слабость самой гипотезы.

Мы спросимъ Вестермайера: чѣмъ же объяснить упорство демоновъ въ противодѣйствіи Творцу, и какую цѣль имѣло Божественное попушеніе этого противодѣйствія? Въ отвѣтъ на это онъ проводитъ аналогію между твореніемъ и искупленіемъ, ука-

зывая на то, что вся искупительная дѣятельность Христа была непрерывною борьбою его съ враждебными силами тьмы, которымъ Богъ еще и теперь попускаетъ дѣйствовать въ мірѣ (Das alte Test. 38). Но эта аналогія совершенно неприменима къ разсматриваемому случаю и нисколько не облегчаетъ пониманія дѣла. Прежде всего—относительно самихъ духовъ—вышнательство ихъ въ дѣло спасенія людей совершенно понятно и естественно. Какъ существа нравственно-злыя, воля которыхъ несомнѣнно стремится только ко злу, они естественно и другимъ существамъ могутъ желать и дѣлать одно зло. Но такъ какъ, съ одной стороны, по природѣ своей они суть чисто духовныя существа, а съ другой,—источникъ зла у нихъ заключается въ испорченности *нравственной* природы, въ потерѣ нравственной чистоты и святости, то понятно, что и въѣ себя они должны стараться пронести только нравственное зло, къ чему особенно должна побуждать ихъ зависть при видѣ состоянія нравственной чистоты, которое они замѣтили бы въ другихъ существахъ. Нѣкоторую хотя довольно слабую аналогію этому мы можемъ видѣть въ жизни человѣческой, потому что и здѣсь нравственно испорченныя личности прежде всего стараются дѣйствовать на нравственную сторону другихъ людей. Но, какъ мы сказали, эта аналогія весьма слабая, какъ потому, что человѣкъ не есть исключительно духовно-нравственное существо, такъ и потому, что нравственная испорченность въ немъ не можетъ доходить до степени *непреклоннаго* стремленія ко злу. Итакъ, стремленіе дѣлать зло въ падшихъ духахъ должно обнаруживаться только по отношенію къ существамъ, одареннымъ нравственною природою а изъ земныхъ обитателей такую природу имѣетъ только одинъ человѣкъ, и слѣдовательно противъ него только и должны быть направлены всѣ враждебныя дѣйствія злыхъ духовъ. Мы дѣйствительно и видимъ, что уже съ самаго появленія своего на землѣ онъ становится предметомъ безчисленныхъ нападеній со стороны діавола,—и именно съ нравственной своей стороны. Первое зло, причиненное человѣку діаволомъ, былъ грѣхъ,—потеря чистоты и невидности, слѣдовательно чисто-нравственнаго свойства, и вызвано оно было, по свидѣтельству самаго Писанія, исключительно завистию діавола. Въ томъ же направленіи онъ продолжаетъ дѣйствовать противъ людей и втеченіи всей вет-

хозавѣтной исторіи человѣчества; если же мы и видимъ иногда, что онъ бываетъ виновникомъ физическаго зла въ человѣкѣ (напр. въ исторіи Иова), то это послѣднее является только средствомъ къ тому, чтобы причинить нравственное зло. Наконецъ, съ пришествіемъ Спасителя, который имѣлъ цѣлю возвратить людямъ потерянную ими нравственную чистоту, дѣятельность діавола въ мірѣ должна была получить особенное возбужденіе и обнаружиться враждебно по отношенію къ лицу и дѣлу Христа, какъ дѣйствительно и было. Подобнымъ же образомъ объясняются всѣ послѣдующія дѣйствія діавола по отношенію къ церкви Христовой, въ которой онъ посѣваетъ безчисленныя ереси и расколы, чтобы воспрепятствовать ея всемірному распространенію. Такимъ образомъ разрушительная дѣятельность злыхъ духовъ въ мірѣ человѣческомъ весьма легко объясняется изъ общаго нравственнаго состоянія ихъ, какъ существъ, непреклонно стремящихся къ злу. Но можно-ли объяснить этимъ и то противодѣйствіе, которое они оказывали творческой дѣятельности Божіей при образованіи видимаго міра? Отвѣтъ, очевидно, можетъ быть данъ только отрицательный. Нельзя допустить, что они имѣли намѣреніе одѣлать зло тѣмъ произведеніямъ творческой силы, которыя, въ дѣствіе ихъ разрушительнаго вліянія, подверглись искаженію и обезображенію и приобрѣли различныя чудовищныя свойства, потому что эти произведенія (растенія и животныя) не были одарены нравственною природою, въ области которой злые духи должны проявлять свою дѣятельность; для произведенія же въ нихъ физическаго зла они не могли имѣть достаточнаго побужденія въ смыслѣ зависти. Въдѣ и въ историческое время, не смѣтруя на многообразную дѣятельность злыхъ духовъ въ жизни человѣчества, мы не знаемъ примѣровъ, которые свидѣтельствовали-бы о враждебномъ дѣйствіи ихъ по отношенію къ существамъ неодареннымъ духовною природою. Итакъ, аналогія между дѣятельностью діавола въ исторіи человѣчества и въ исторіи творенія не имѣетъ мѣста, и поставленный нами вопросъ по прежнему остается нерѣшеннымъ.

Впрочемъ Вестермайеръ старается поддержать эту аналогію чрезъ то, что враждебную дѣятельность діавола по отношенію къ человѣку объясняетъ изъ естественной вражды и ненависти къ нему, какъ сопернику, похитившему его достоиніе и заняв-

шему прежде его жилище, и изъ стремленія отнять у него это послѣднее: „это, говоритъ онъ, была личная оборона отчаянія, употребляющаго крайнія усилія, чтобы спасти себя“ (Das alte Test. 19). Подобною же самозащитою со стороны діавола, по его словамъ, было и противодѣйствіе его Творцу, такъ какъ онъ хотѣлъ воспрепятствовать дѣйствию творческой силы, которому онъ изгонялся, или по крайней мѣрѣ, стѣснялся въ своемъ жилищѣ. Но едва ли такое объясненіе можно назвать удовлетворительнымъ. Ужели злые духи не сознавали своей ограниченности, своего безсилія и ничтожества предъ Богомъ и могли хотя бы на одну минуту питать надежду на какой-нибудь успѣхъ въ своемъ сопротивленіи Ему? Если же у нихъ не было этой надежды, то какую же цѣль в смыслъ могли имѣть всѣ ихъ усилія разстроить Божественное дѣло творенія? Вѣдь всякое усиліе въ какомъ бы ни было дѣлѣ возможно только тогда, когда есть хоть малѣйшая надежда на его успѣхъ. Стараться же сдѣлать что-либо-завѣдомо невозможное—со стороны разумнаго существа немислимо.

Не менѣе трудно разрѣшить и другое изъ указанныхъ нами выше недоумѣній, возбуждаемыхъ гипотезою Вестермайера,—именно, относительно того, какую цѣль имѣлъ Богъ, когда Онъ пустилъ злымъ духамъ противодѣйствовать Его творенію и вмѣсто того, чтобы разомъ прекратить ихъ разрушительную дѣятельность, велъ съ ними упорную борьбу в теченіи очень долгаго времени. Вестермайеръ указываетъ на то, что и спасительное дѣло І. Христа представляетъ также непрерывную борьбу Его съ силами тьмы, однако Богъ не препятствовалъ имъ противодѣйствовать этому „новому творенію“. Но и въ данномъ случаѣ эта аналогія оказывается несостоятельною. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія Вестермайеръ высказываетъ ту мысль, что Богъ не желаетъ и не можетъ по своей справедливости ограничивать свободу злыхъ духовъ, принадлежащую ихъ нравственной природѣ, и потому не препятствуетъ имъ обнаруживать свойственную ихъ характеру дѣятельность въ мірѣ человеческомъ (Das alte Test. 19 стр.). Этимъ, слѣдовательно, онъ объясняетъ какъ тотъ фактъ, что Богъ попускалъ демонамъ противодѣйствовать искупительной дѣятельности І. Христа, такъ и тотъ, что Онъ не препятствовалъ имъ вѣшиться въ дѣла творенія (такъ

какъ, по его мнѣнію, оба эти факта аналогичны между собою). Но посмотримъ, вѣрна-ли такая аргументація. Прежде всего фактически неправильно то мнѣніе Вестермайера, что Богъ *не желаетъ* ограничивать свободу злыхъ духовъ, предоставляя имъ безпрятственно дѣйствовать среди людей. Изъ многихъ фактовъ священной исторіи мы можемъ заключить, что Богъ, хотя и позволяетъ имъ проявлять свою дѣятельность въ исторіи человечества, но тѣмъ не менѣе часто ограничиваетъ ее и даже совершенно пресѣкаетъ, что степень и родъ этой дѣятельности зависятъ исключительно отъ опредѣленія Божія, откуда видно далѣе, что они поступаютъ несамостоятельно и не пользуются безусловною свободой, какъ думаетъ Вестермайеръ. Изъ исторіи Іова, напр. мы знаемъ, что діаволъ, являясь предъ лице Божіе, даетъ Ему, такъ-сказать, отчетъ въ своей дѣятельности, испрашиваетъ затѣмъ у него разрѣшеніе на известное дѣло и наконецъ получаетъ это разрѣшеніе не иначе, какъ только съ нѣкоторыми ограниченіями, стѣснительными для своей свободы. Все это показываетъ, что діаволъ является здѣсь далеко не полноправнымъ властителемъ міра, не знающимъ никакихъ границъ и законовъ для своей воли, но лицомъ вполне зависимымъ и подчиненнымъ. Изъ евангельской исторіи мы знаемъ много случаевъ исцѣленія бѣсноватыхъ, когда І. Христосъ Своєю властію изгонялъ бѣсовъ, мучившихъ людей, дѣйствуя въ такихъ случаяхъ, безъ всякаго сомнѣнія, противъ ихъ собственной воли и слѣдовательно, стѣсня свободу ихъ дѣйствій по отношенію къ людямъ.

Но и независимо отъ указанныхъ нами фактическихъ основаній—уже изъ однихъ теоретическихъ соображеній можно видѣть несправедливость мнѣнія Вестермайера, будто Богъ допускаетъ вмѣшательство злыхъ духовъ въ дѣло искупленія и спасенія людей вслѣдствіе того, что не желаетъ стѣснять ихъ *свободы*. Можно-ли, спросимъ мы его, считать ихъ въ настоящемъ своемъ состояніи существами нравственно-свободными? Свобода вообще предполагаетъ въ субъектѣ возможность выбора между двумя или многими дѣйствіями; нравственная свобода есть способность сознательно и разумно по собственному выбору направлять свою волю къ добру или злу. Кто не обладаетъ этой способностью, кто не можетъ по произволу опредѣлять свою волю въ томъ или другомъ направленіи, для того свобода не суще-

ствуешь, потому что онъ подчиненъ закону необходимости. Если мы теперь обратимъ вниманіе на нравственное состояніе злыхъ духовъ, то увидимъ, что ихъ дѣятельность и подчинена именно закону необходимости. Вслѣдствіе своего паденія, они настолько извратили свою нравственную природу, что потеряли всякую способность дѣлать добро и приобрѣли *непреклонное и непреодолимое* влеченіе ко злу, которое необходимо заставляеть ихъ поступать такъ, а не иначе и этимъ самымъ исключаетъ всякую возможность сознательнаго выбора между двумя противоположными направленіями воли. Дарованная имъ Богомъ нравственная свобода, слѣдовательно, потеряна ими окончательно и безвозвратно, такъ какъ они уже не могутъ болѣе возвратиться къ прежнему своему состоянію чистоты невинности. Итакъ, есть-ли хоть малѣйшій смыслъ утверждать, какъ дѣлаетъ это Вестермайеръ, что Богъ не хотѣлъ и не могъ ограничивать свободу злыхъ духовъ, свободу, скажемъ мы, которой они въ настоящемъ своемъ состояніи не имѣютъ вовсе? Не долженъ-ли Онъ былъ, напротивъ, какъ можно болѣе стѣснять и противодействовать всякому обнаруженію ихъ дѣятельности, которая имѣетъ единственное направленіе и цѣль—творить зло? Не долженъ-ли Онъ былъ, по любви Своей къ міру и человѣку, скорѣе воспрепятствовать ихъ вмѣшательству въ дѣло спасенія людей, направленному исключительно къ тому, чтобы разстроить это дѣло?

Итакъ, если Богъ попускалъ дѣятельность злыхъ духовъ въ исторіи человѣчества вообще и въ частности въ исторіи спасенія людей, то очевидно, Онъ руководился при этомъ другими мотивами, чѣмъ тѣ, которые указываетъ Вестермайеръ. Если Онъ опредѣлялъ и направлялъ такъ или иначе ихъ поступки и даже пресѣкалъ иногда ихъ дѣйствія, то понятно, что не свободу ихъ Онъ имѣлъ въ виду, а какія-то иные цѣли, для которыхъ они служили орудіемъ и сообразно съ которыми опредѣлялся родъ и степень ихъ дѣятельности. Цѣли эти, несомнѣнно лежали въ самихъ людяхъ, подлежащихъ воздѣйствіямъ демоновъ. Не трудно понять, какого рода были эти цѣли. Человѣкъ, какъ существо духовно-нравственное, долженъ стремиться къ добру; но это добро не навязывается ему силою, а напротивъ, сообразно съ своею свободою, онъ долженъ дѣлать выборъ между добромъ и зломъ, долженъ слѣдовательно направить свою волю къ добру не иначе,

какъ въ борьбѣ со зломъ. И чѣмъ сильнѣе эта борьба, чѣмъ больше представляется поводовъ и соблазновъ ко злу, тѣмъ прочтѣе пріобрѣтенная надъ нимъ побѣда и тѣмъ она бываетъ важнѣе. Поэтому, если Богъ позволяетъ злымъ духамъ проявлять свою дѣятельность по отношенію къ человѣку, котораго они всѣми мѣрами стараются склонить ко злу, то это очевидно должно имѣть не иную, какъ только педагогическую цѣль, потому что въ борьбѣ со злыми духами и съ различными ихъ искушеніями человѣкъ испытываетъ свою нравственную свободу, укрѣпляетъ волю въ добрѣ и во влѣдствіе этого дѣлается болѣе и болѣе недоступнымъ для побужденій ко злу. Что эту именно воспитательную цѣль имѣютъ различныя искушенія и испытанія происходящія отъ злыхъ духовъ, можно ясно видѣть уже изъ того обстоятельства, что Богъ попускаетъ ихъ только по отношенію къ такимъ людямъ, которые уже обладаютъ болѣе или менѣе твердымъ нравственнымъ характеромъ и до извѣстной степени уже укрѣпили свою волю въ добрѣ, такъ что легко могутъ преодолѣть всѣ соблазны и побужденія ко злу. Это показываетъ намъ напр. исторія Іова и многихъ благочестивыхъ людей какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завета. Между тѣмъ, люди слабые и колеблющіеся въ нравственномъ отношеніи обыкновенно бываютъ свободны отъ испытаній со стороны демоновъ. Такое же воспитательное значеніе имѣетъ и вѣдшательство діавола въ религиозную жизнь церкви Христовой, потому что спасительное ученіе І. Христа должно быть усвоено свободно и сознательно, къ чему и способствуютъ между прочимъ различныя ереси и расколы, посѣваемые діаволомъ въ лонѣ церкви. Таковъ истинный смыслъ того факта, что Богъ попускаетъ злымъ духамъ враждебныя дѣйствія въ человеческомъ мірѣ. Поэтому, если Вестермайеръ видитъ въ немъ аналогію съ предполагаемымъ противодействіемъ демоновъ Божественному творенію, то это совершенно несправедливо: если Богъ дѣйствительно позволялъ злымъ духамъ вѣдшваться въ Его творческую дѣятельность, то Онъ не могъ при этомъ имѣть въ виду никакихъ нравственныхъ цѣлей, какъ это мы видѣли въ исторіи человечества, потому что первобытныя творенія, погребенныя теперь въ нѣдрахъ земли, не обладали духовно-нравственною природою и потому не могли служить объектомъ воспитательной дѣятельности Бога. Фактъ

борьбы демоновъ съ Творцемъ остается слѣдовательно опять непонятнымъ и загадочнымъ.

Мы видимъ такимъ образомъ, что разбираемое предположеніе Вестермайера является неудовлетворительнымъ и въ богословскомъ отношеніи, потому что оно оставляетъ два весьма важныхъ неразрѣшимыхъ недоумѣнія: 1) чѣмъ объяснить со стороны самихъ демоновъ ихъ противодѣйствіе Божественному творенію и 2) какую цѣль имѣлъ Богъ, дозволяя имъ такое противодѣйствіе.

Въ заключеніе къ разбору гипотезы Вестермайера, мы должны сдѣлать еще нѣсколько замѣчаній по поводу одного мнѣнія, принадлежащаго какъ этому богослову, такъ равно и Курцу, и оставленнаго нами безъ разсмотрѣнія. Оно касается характера библейской исторіи шестидневнаго творенія и состоитъ въ томъ, что эта исторія съ ея 6-ю творческими днями есть рядъ такого же числа пророческихъ видѣній, открытыхъ бытописателю и записанныхъ имъ въ томъ порядкѣ и послѣдовательности, въ какомъ они совершались. Мнѣніе это было подробно изложено нами раньше и теперь мы должны сдѣлать краткій разборъ его.

Какъ для Курца, такъ и для Вестермайера основаніемъ этого воззрѣнія служитъ та мысль, что событіе налагаемое въ 1-й главѣ Бытія не могло сдѣлаться достояніемъ человѣческаго познанія чисто естественнымъ путемъ, такъ какъ, съ одной стороны, оно совершилось еще до появленія человѣка и слѣдовательно лежитъ позади человѣческаго опыта (Kurtz, Bibel und Astron. 38 стр.), а съ другой—истина Божественнаго творенія изъ ничего и точное разграниченіе этого творенія отъ послѣдующаго *образаемія* матеріи, какое мы видимъ въ Моисеевомъ повѣствованіи, недоступны для естественныхъ способностей человѣка (Westermayer Das alte Test. 4 стр.). Все это заставляетъ признать, что „повѣствователь былъ наученъ непосредственно самимъ Творцомъ, такъ какъ безъ этого онъ не могъ бы избѣжать ошибокъ, свойственныхъ космогоніи всѣхъ другихъ народовъ“. Мы вполне согласны съ этими богословами относительно того, что повѣствованіе о шестидневномъ твореніи не могло произойти иначе, какъ только путемъ божественнаго Откровенія; но отсюда еще никакъ не слѣдуетъ, что это откровеніе было сообщено именно самому повѣствователю, а не кому-нибудь другому. Исторія творенія могла быть открыта человечеству въ самомъ началѣ его

существованія и потому уже путемъ преданія могла дойти до времени Моисея, который передалъ ее письмени для неповрежденнаго сохраненія во всѣхъ послѣдующихъ родахъ. При этомъ съ неточности и ошибки, вравшіяся въ преданіе съ теченіемъ времени, могли быть исправлены имъ при содѣйствіи Св. Духа, который руководилъ имъ при написаніи священныхъ книгъ. Библейское сказаніе о твореніи будетъ имѣть при этомъ предположеніи чисто историческій, а не пророческій характеръ, будетъ заключать объективную истину, а не субъективное сужденіе писателя, какъ думаютъ означенные богословы. Что означенный способъ сохраненія откровенной истины возмезенъ, въ этомъ не должно быть никакого сомнѣнія. Нужно только обратить вниманіе на долговѣчность первыхъ патріарховъ и тогда мы ясно увидимъ, что откровенная истина весьма легко могла сохраняться въ родѣ человѣческомъ втеченіи долгаго періода и достигнуть времени Моисея безъ особенныхъ измѣненій и искаженій. Если мы допустимъ, что исторія творенія была открыта Богомъ уже Адаму въ раю, то, по словамъ Вальцера, требовалось не болѣе, какъ только 3 посредствующихъ лица, чтобы это откровеніе было передано Аврааму, а именно: отъ Адама оно должно было перейти къ его дѣтямъ, отъ которыхъ непосредственно могъ получить его Ной, родившійся только спустя 126 лѣтъ послѣ смерти Адама; дѣти же Ноя, унаследовавшіе это преданіе отъ своего отца, могли сообщить его уже самому Аврааму, который родился вскорѣ послѣ смерти Ноя (Waltzer, Die biblische Schöpfungsgeschichte 1 ч. 51 стр.). Когда же Авраамъ сдѣлался отцемъ избраннаго народа, то эта откровенная истина вмѣстѣ съ различными обѣщаніями, полученными имъ отъ Бога, должна была сдѣлаться заветнымъ наследствомъ его рода, переходя отъ отца къ сыну, отъ одного поколѣнія къ другому. Сохраняясь такимъ образомъ, она безъ всякихъ поврежденій должна была наконецъ сдѣлаться достояніемъ Моисея, который могъ получить ее, какъ вѣру отцевъ—Авраама, Исаака и Иакова отъ дѣтей Юсуса, такъ какъ этотъ послѣдній умеръ только за 64 года до рожденія Моисея (ibid. 52). Такимъ образомъ нѣтъ ничего удивительнаго, если первобытное откровеніе о твореніи могло сохраняться во всей чистотѣ въ теченіе долгаго періода отъ Адама до Моисея. Въ этихъ естественныхъ средствахъ,

способствовавшимъ сохраненію первобытнаго откровенія въ родѣ человѣческомъ, мы должны присоединить еще сверхъестественное содѣйствіе Духа Божія, который руководилъ судьбами патріарховъ, направляя ихъ дѣятельность сообразно съ своими планами.

Но мы можемъ сказать еще болѣе: происхожденіе повѣствованія о шестидневномъ твореніи отъ Адама нужно считать не только *возможнымъ*, но и вполне *естественнымъ* фактомъ. Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ о происхожденіи всего существующаго имѣетъ свое глубочайшее основаніе въ коренныхъ потребностяхъ человѣческаго духа и потому необходимо долженъ былъ возникнуть еще въ умѣ перваго человѣка, коль скоро онъ обратилъ свой взоръ на окружающіе его предметы и явленія видимаго міра. Это тѣмъ болѣе естественно, что его духовныя потребности въ его невинномъ состояніи не были еще заглушены чувственными влеченіями и, проявляясь во всей своей первобытной силѣ и чистотѣ, должны были настойчиво требовать себѣ удовлетворенія. Но такъ какъ этого удовлетворенія человѣкъ не могъ получить собственными своими силами, то здѣсь ему необходима была сверхъестественная божественная помощь. И нужно ожидать, что Творецъ не оставилъ человѣка безъ этой помощи, потому что, вложивъ въ его душу такіа потребности, Онъ не могъ оставить ихъ безъ удовлетворенія и тѣмъ самымъ доставить человеку источникъ постоянныхъ страданій. Такимъ образомъ вполне естественно, что Богъ, явившійся учителемъ и наставникомъ человѣка въ раю, на первыхъ же порахъ его существованія сообщалъ ему и познаніе о сотвореніи міра со всею подробностію и обстоятельностью. Мы можемъ утверждать это съ значительною вѣроятностію еще на другомъ основаніи. По сотвореніи человѣка, Богъ заключилъ съ нимъ союзъ, и какъ членъ такого союза, человѣкъ конечно долженъ былъ имѣть ясное познаніе о своихъ обязанностяхъ и отношеніяхъ къ Богу, которыя могли быть указаны ему только самимъ Творцомъ. Но чтобы человѣкъ могъ ясно понимать и сознательно исполнять эти обязанности и требованія, для этого необходимо было представить ему самое основаніе ихъ, т.-е. необходимо было открыть, что по самому бытію своему человѣкъ находится въ необходимой зависимости отъ Бога, и показать, сколько заботливости и попеченія о человѣкѣ

Онъ обнаружилъ при сотвореніи міра и въ частности земли, которую Онъ назначилъ въ жилище для человѣка и устроилъ вполне сообразно съ этимъ назначеніемъ. Слѣдовательно, на первыхъ же порахъ существованія человѣка Богъ долженъ былъ открыть ему самое подробное и обстоятельное познаніе о сотвореніи міра, которое и могло сохраняться въ родѣ человѣческомъ указаннымъ выше способомъ.

Если мы изъ области теоретическихъ разсужденій перенесемся теперь на почву фактовъ, то увидимъ, что они еще болѣе увеличиваютъ вѣроятность нашего предположенія, возвышая ее почти до степени достовѣрности. Факты эти мы можемъ заимствовать главнымъ образомъ изъ области восточныхъ языческихъ космогоній. Въ религіяхъ—персидской, вавилонской, индійской, китайской и др. мы находимъ ученіе о происхожденіи міра во многомъ сходное съ библейскимъ ученіемъ о шестидневномъ твореніи. Конечно въ указанныхъ космогоніяхъ находится много фантастическихъ и оригинальныхъ подробностей, свойственныхъ исключительно характеру восточнаго міровоззрѣнія и носящихъ на себѣ національный отпечатокъ; но если мы отбросимъ въ нихъ эту сворлуну національности, то оставшееся зерно ихъ будетъ заключать въ себѣ только тѣ черты, которыя вполне сходны съ библейскимъ ученіемъ. Такъ, напр. по ученію персидской религіи, Ормуздъ въ сообществѣ съ амшаспандами творитъ небо, воду, землю, деревья, животныхъ и человѣка въ продолженіи 6-ти періодовъ, такъ что здѣсь не только число творческихъ періодовъ (независимо отъ ихъ продолжительности) вполне согласно съ библейскими 6-ю днями, но и самыя дѣла творенія упоминаются почти тѣ же и въ томъ же порядкѣ, какъ это мы видимъ въ Библии. Подобнымъ же образомъ и другія космогоніи заключаютъ въ себѣ черты сходныя съ Моисеевымъ повѣствованіемъ. По вавилонской космогоніи, напр. вначалѣ всего существовалъ только мракъ и вода, что весьма явнo напоминаетъ собою 2-й ст. Моисеева шестоднева. Въ индійскихъ законахъ Ману говорится, что Брами въ продолженіи года сидѣлъ въ міровомъ яйцѣ, а потомъ, раздѣливши его на двѣ половины, изъ одной образовалъ небо, а изъ другой землю, и какъ ни странно такое представленіе, однако нельзя не узнать въ немъ фантастическаго перевода словъ Библии, „и Духъ Божій вѣшашеся верху

воды". Подобное же представленіе о мировомъ яйцѣ находится и въ другихъ космогоніяхъ. Итакъ, откуда же произошли всѣ эти черты сходства между библейскимъ сказаніемъ и воззрѣніями языческихъ народовъ? Нельзя конечно предположить, что всѣ эти воззрѣнія были заимствованы изъ Моисеева повѣствованія о твореніи, такъ какъ вслѣдствіе замкнутости народа израильскаго, по крайней мѣрѣ въ первое время его существованія, его религіозныя воззрѣнія не могли распространиться такъ широко между всеми восточными народами; этому распространенію много могло препятствовать и то обстоятельство, что многіе изъ языческихъ народовъ находились по отношенію къ евреямъ какъ въ политической, такъ и въ религіозной враждѣ, которая не позволила бы имъ заимствовать что-нибудь изъ Моисеева ученія. Нельзя объяснить указанныя черты сходства между библейскимъ ученіемъ и языческими космогоніями какимъ-нибудь случайнымъ совпаденіемъ. Естественнѣе всего поэтому для объясненія разсматриваемаго факта предположить, что какъ Моисей, такъ и другіе восточные народы пользовались въ данномъ случаѣ однимъ общимъ источникомъ, т.-е. первобытнымъ преданіемъ, которое, получивъ свое начало въ центрѣ человѣчества, вывѣтъ съ расцвѣтіемъ людей по всему земному шару получило всеобщее распространеніе и было переработано сообразно съ національными особенностями каждаго народа. Что же касается народа еврейскаго, то въ немъ оно могло сохраняться въ первобытной чистотѣ указаннымъ выше способомъ и переходя изъ рода въ родъ, могло еще въ неповрежденномъ видѣ дойти до временъ Моисея, который и записалъ его; нѣкоторыя же погрѣшности и неточности могли быть исправлены имъ при содѣйствіи Св. Духа. Если такимъ образомъ мы признаемъ происхожденіе библейскаго сказанія о твореніи отъ Адама, а не отъ самого Моисея, то должны будутъ пасть всѣ основанія, приводимыя въ пользу мнѣнія о субъективности этого сказанія, потому что тогда оно будетъ заключать въ себѣ объективную историческую истину, а не субъективный способъ воззрѣнія бытописателя. Тогда уже нельзя будетъ сказать, что въ повѣствованіи о шестидневномъ твореніи „авторъ изображаетъ то, что видѣлъ, и изображаетъ именно такъ, какъ видѣлъ“, что оно поэтому есть „рядъ картинъ, которыя раскрывались предъ его умственнымъ взоромъ и т. д.“ (Westermayer 5 стр.).

Въ обоихъ разсмотрѣнныхъ нами видахъ гипотезы возстановленія, относящихся происхожденіе ископаемыхъ остатковъ органическаго міра ко времени *до* шестидневнаго творенія, ясно обнаруживается стремленіе по возможности удержать буквальное пониманіе творческихъ дней, — въ смыслѣ 24-хъ часовыхъ періодовъ времени, несмотря даже на субъективизмъ, усвояемый ими Моисееву повѣствованію. Если Курцъ и не высказывается объ этомъ прямо, то Вестермайеръ съ своей стороны положительно старается защитить воззрѣніе, что дни творенія, изображенные въ Моисеевомъ повѣствованіи, были обыкновенные дни составляющіе нашу недѣлю, изъ которыхъ каждый состоитъ изъ 24-хъ часовъ (*Das alte Test.* 147), хотя это и трудно согласить съ вышеприведеннымъ пониманіемъ этихъ дней въ смыслѣ *пророческихъ картинъ*, раскрывавшихся предъ глазами Бытописателя. Теперь мы должны разсмотрѣть еще одно видоизмѣненіе этой гипотезы, принадлежащее богослову Деличу и изложенное въ его сочиненіи: „*Commentar über die Genesis*“. Его теорія соединяетъ въ себѣ черты какъ гипотезы возстановленія, такъ и гипотезы соглашенія и можетъ быть поэтому разсматриваема, какъ посредствующее звено между этими двумя гипотезами. Подобно Вестермайеру, онъ утверждалъ, что твореніе міра было борьбою Творца съ демоническими силами, которыя воздѣйствовали на ходъ творенія и произвели въ сотворенныхъ Богомъ животныхъ различныя противоестественныя смѣшенія, взаимное истребленіе, болѣзни, смерть и т. п. (*Delitzsch Commentar ü. die Gen.* 117 стр.). Подобно ему, онъ этимъ именно и объясняетъ происхожденіе чудовищныхъ и странныхъ животныхъ формъ, открытыхъ палеонтологіею въ различныхъ пластахъ земной коры. Въ этомъ пунктѣ онъ соприкасается такимъ образомъ съ гипотезою возстановленія; но въ рѣшеніи вопроса о времени происхожденія ископаемыхъ организмовъ онъ представляетъ отличіе, которое составляетъ его на сторону конкордистовъ. Въ противоположность Курцу и Вестермайеру, онъ нашелъ возможнымъ отнести происхожденіе этихъ организмовъ вмѣстѣ съ содержащими ихъ неорганическими пластами къ самой эпохѣ шестидневнаго творенія (*ibid.* 116 стр.), признавши такимъ образомъ творческіе дни за цѣлые періоды. Но его теорія представляетъ при этомъ ту особенность, что относитъ ко времени собственно шестидневнаго творенія про-

исхожденіе только тѣхъ организмовъ, которые принадлежатъ къ ископаемому міру; происхожденіе же растений и животныхъ современныхъ человѣку относится ею къ послѣдующему времени, именно къ тому творенію, о которомъ говорится во 2-й главѣ Быт., начиная съ 4-го стиха. Такъ какъ, по мнѣнію Делича, творенія 3-го, 5-го и 6-го дней были извращены вождствие вліянія злыхъ духовъ, противодѣйствовавшихъ Божественному творческому дѣлу, то они были уничтожены и погребены въ землѣ; на мѣсто же ихъ Богъ вызвалъ наконецъ къ бытію такіе роды растений и животныхъ, которые вполне соответствовали тому, кто долженъ былъ сдѣлаться ихъ господиномъ, т. е. человѣку. Объ этомъ-то твореніи и говорится во 2-й главѣ. Такимъ образомъ по этой теоріи, каждое творческое дѣло не ограничивалось свойственнымъ ему днемъ, но простиралось и за предѣлы его, такъ что, по словамъ Делича, „въ Быт. 2, 4 соединяются такъ-сказать послѣдніе концы всего творенія“ (Сопн. ѱ. Genes. 118 стр.). Эти-то послѣдніе члены твореній и составляютъ тотъ міръ, который существуетъ одновременно съ человѣкомъ.

Нужно въ заключеніе замѣтить еще то, что теорія Делича въ первоначальномъ своемъ видѣ имѣла весьма мало общаго съ гипотезою возстановленія: такъ какъ она отрицала существованіе первобытной земли, обращенной потомъ въ состояніе *tohu wabohu* и возстановленной въ шестидневномъ твореніи. Хаосъ 2-го стиха Деличъ понималъ въ смыслѣ „чистой матеріи“, сотворенной Богомъ изъ ничего и представлявшей субстратъ для послѣдующихъ образований (Сопн. ѱ. Gen. 64). Эта теорія была сходна съ гипотезою возстановленія только въ томъ отношеніи, что допускала вѣсть съ нею вліяніе демоновъ на происхожденіе ископаемыхъ организмовъ. Но такъ какъ при этомъ воззрѣніи Деличъ не могъ бы представить никакого основанія въ пользу своего мнѣнія о вѣшателствѣ злыхъ духовъ въ дѣло творенія, то ему необходимо было окончательно стать на сторону реституціонистовъ, что онъ и сдѣлалъ въ послѣдующихъ изданіяхъ своего сочиненія. Здѣсь онъ признаетъ разрушеніе первобытной земли вслѣдствіе паденія ангеловъ и возстановленіе ея въ шестидневномъ твореніи, подобно тому, какъ это мы видѣли у Курца и Вестермайера, удерживая въ то же время свое прежнее мнѣніе о времени происхожденія какъ ископаемыхъ организмовъ,

такъ и тѣхъ, которые являются представителями современнаго міра.

Такъ какъ, съ одной стороны, вопросы о существованіи особенной первобытной земли, о разрушеніи ея вслѣдствіе паденія ангеловъ, о противодѣйствіи падшихъ духовъ Божественной творческой силѣ и др. были изслѣдованы нами ранѣе, а съ другой—сопоставленіе дней творенія съ геологическими періодами будетъ рассмотрѣно нами въ слѣдующей главѣ, то въ теоріи Делича намъ остается собственно обратить вниманіе только на тотъ пунктъ, который составляетъ характеристическую ея особенность и не относится въ строгомъ смыслѣ ни къ гипотезѣ возстановленія, ни къ гипотезѣ соглашенія. Мы разумѣемъ здѣсь то мнѣніе Делича по которому твореніе нынѣ существующаго органическаго міра относится къ времени послѣ шестидневнаго творенія и отождествляется съ тѣмъ твореніемъ, о которомъ говорится во 2-й гл. кн. Бытія. Это мнѣніе возникло вслѣдствіе кажущихся противорѣчій между 1-й и 2-й главами кн. Бытія, а именно тѣми мѣстами, гдѣ говорится о твореніи организмовъ. По словамъ Делича, это твореніе въ той и другой главѣ описывается не одинаково: по изображенію 1-й главы, растенія и животныя были сотворены прежде чловѣка, тогда какъ во 2-й главѣ твореніе ихъ поставляется въ непосредственную близость къ появленію чловѣка, и именно такъ, что растенія являются прежде, а животныя послѣ чловѣка. Въ виду этихъ противорѣчій, Деличу представлялось невозможнымъ отнести оба эти описанія къ одному и тому же творенію, и онъ призналъ здѣсь два совершенно отдѣльныхъ творенія, изъ которыхъ первое относится къ ископаемымъ организмамъ, а второе,—къ современному намъ органическому міру. Такимъ образомъ, разбираемая теорія Делича всецѣло основывается на предположеніи двухъ различныхъ твореній, описанныхъ въ 1-й и 2-й гл., а потому ея судьба зависитъ исключительно отъ того, дѣйствительно ли между указанными главами существуетъ противорѣчіе въ описаніи творенія, или же это противорѣчіе только мнимое, допускающее возможность примиренія. На этомъ вопросѣ мы слѣдовательно и должны остановить свое вниманіе, чтобы узнать, насколько разбираемая теорія можетъ быть признана правильною.

Чтобы правильно понять и истолковать Моисеево сказаніе о

твореніи организмовъ, содержащееся во 2-й главѣ намъ необходимо усвоить себѣ то отношеніе, въ которомъ эта глава наκειται къ предыдущей, и ту идею, которая руководила Бытописателемъ при измѣненіи его мыслей. Въ 1-й главѣ Моисей подробно говоритъ о происхожденіи вселенной и особенно объ устройствѣ нашей планеты, назначенной въ жилище человѣку, заканчивая свою исторію творенія повѣствованіемъ объ освещеніи 7-го дня, какъ дня Божественнаго покоя или субботы Творца (2, 3). Далѣе онъ переходитъ уже къ самой исторіи сотворенныхъ существъ,—и въ частности,—человѣка, какъ царя вселенной, о чемъ онъ предупреждаетъ своихъ читателей въ особомъ вступленіи: „Сія книга бытія небесе и земли, егда бысть, въ онъже день сотвори Господь Богъ небо и землю“ (4 ст.), т.-е. вотъ исторія неба и земли съ того времени, какъ Богъ сотворилъ небо и землю. Въ этомъ вступленіи, предпосылаемомъ собственно исторіи человѣчества, говорится о небѣ и землѣ, естественно, потому, что съ этой исторіей тѣсно и неразрывно связана также и исторія всей вселенной. Такимъ образомъ эта глава является только продолженіемъ предыдущей и въ частности имѣетъ своимъ предметомъ изображеніе того состоянія, въ которомъ находился человѣкъ въ первое время своего существованія, и того событія, которое совершилось въ это время и имѣло весьма важное значеніе для послѣдующей его судьбы, т.-е. грѣхопаденія первыхъ людей. Этими-то именно главными предметами и опредѣляются всѣ прочія частности и подробности содержанія 2-й главы. Говоря о первобытномъ состояніи человѣка, Моисей долженъ былъ дать описаніе того жилища, которое было назначено ему первоначально отъ Бога, т.-е. рая или Эдемскаго сада. Но чтобы показать, что не только *устройство* рая приспособительно къ человѣку, но и самое *происхожденіе* его на землѣ зависѣло всецѣло отъ творческаго всемогущества Божія, Бытописателю нужно было предпослать вратное замѣчаніе о происхожденіи растительнаго царства вообще,—слѣдовательно опять обратиться къ 1-й главѣ и повторить то, что сказано тамъ объ этомъ предметѣ. Это онъ и дѣлаетъ въ 5-мъ стихѣ. Здѣсь, какъ и въ предыдущей главѣ (11—12 ст.), онъ указываетъ на то, что всякій злакъ и всякая трава сотворены самимъ Богомъ безъ всякаго участія со стороны человѣка и безъ содѣйствія естественныхъ благоприятныхъ условій, такъ какъ оба эти фактора

въ то время еще не существовали. Этимъ-то и объясняется повѣствованіе Моисей о сотвореніи растений непосредственно предъ сотвореніемъ человѣка. Подобнымъ же образомъ мы можемъ объяснить и то обстоятельство, что о сотвореніи животныхъ говорится здѣсь уже послѣ разсказа о сотвореніи человѣка. Это находится въ связи съ другимъ изъ указанныхъ нами главныхъ предметовъ содержанія 2-й главы. Чтобы дать своимъ читателямъ ясное понятіе объ исторіи грѣхопаденія, въ которой видную роль играла жена, Моисей долженъ былъ сообщить разсказъ о сотвореніи послѣдней. Но такъ какъ далѣе твореніе жены было со стороны Бога только исполненіемъ желанія самого человѣка, а это желаніе было вызвано у него сознаниемъ своего одиночества, которое онъ почувствовалъ при созерцаніи животныхъ, приведенныхъ къ нему Богомъ, — то и здѣсь опять для устраненія всякихъ недоумѣній относительно происхожденія этихъ животныхъ повѣствователь долженъ былъ напомнить читателямъ о томъ, что всѣ животныя созданы Богомъ, какъ это было сказано имъ въ 1-й главѣ. Этимъ именно и обуславливалось происхожденіе особеннаго сказанія о твореніи животныхъ (19 ст.), стоящаго въ такомъ очевидномъ противорѣчій съ повѣствованіемъ предыдущей главы. Такимъ образомъ, мнимое противорѣчіе между 1-й и 2-й гл. книги Бытія весьма легко примиряется, коль скоро мы внимательно разсмотримъ содержаніе послѣдней изъ этихъ главъ и постараемся выяснитъ себѣ ту тѣсную связь, которая соединяетъ въ одно неразрывное цѣлое всѣ отдѣльныя подробности и частныя факты, повидимому неимѣющіе существеннаго отношенія къ предмету Моисеева разсказа, изложеннаго въ этой главѣ. Вслѣдствіе этого, исторія Делича о происхожденіи современнаго органическаго міра послѣ шестидневнаго творенія, основывающаяся исключительно только на этомъ противорѣчій, теряетъ для себя всякую опору и оказывается даже въ полнѣйшемъ разногласіи съ ученіемъ Библіи, потому что въ ней въ такомъ случаѣ не находится уже никакого основанія предполагать два различныя творенія.

Кромѣ того, мнѣніе Делича опровергается и самымъ текстомъ библейскаго повѣствованія, содержащагося какъ въ той, такъ и въ другой главѣ. Онъ говоритъ, что творческія пропавшенія 3-го, 5-го и 6-го дня, подвергнувшіяся разрушительному влія-

нію злыхъ духовъ, были уничтожены (конечно, какъ несоотвѣтствующія своей идеѣ). Но что же означаютъ въ такомъ случаѣ настойчиво повторяемые Моисеемъ слова: „и видѣ Богъ, яко добро“, которыми онъ заканчиваетъ повѣствованіе о твореніи каждаго рода организмовъ (13, 21, 25 ст.)? Очевидно, онъ желаетъ этимъ какъ можно яснѣе показать своимъ читателямъ, что произведенія каждаго творческаго дня оказывались вполне соответствующими вѣчной Божественной идеѣ о нихъ и если заслуживали одобреніе самого Творца, то значить имѣли полное право на существованіе во всѣ послѣдующія времена,—право, которое дѣйствительно и признано за ними самимъ Богомъ, когда Онъ благословилъ животныхъ и повелѣлъ имъ плодиться и размножать свой родъ. Слѣдовательно, не было никакой необходимости уничтожать ихъ и создавать на мѣсто ихъ новыя, совершеннѣйшія творенія, какъ это признаетъ теорія Делича. Далѣе, и второе положеніе этой теоріи—о созданіи современныхъ органическихъ формъ послѣ шестидневнаго творенія—также находить для себя опроверженіе въ библейскомъ текстѣ. Если думаютъ найти указаніе на это второе твореніе въ 5-мъ и 19-мъ ст. 2-й главы, то противъ этого прямо говоритъ текстъ того же 5-го стиха: „и всякій злакъ сельный (сотвори Богъ), *прежде даже быти на земли*, и всякую траву сельную, *прежде даже прозябнути*“. Изъ этихъ словъ видно, что твореніе растений, упоминаемое здѣсь, было *первоначальное*, не имѣвшее предъ собою никакого ранѣе бывшаго творенія, такъ какъ въ противномъ случаѣ нельзя было бы сказать: Богъ сотворилъ траву, злакъ, которыхъ *прежде не существовало*. Между тѣмъ, еслибы мнѣніе Делича было справедливо, то упоминаемое въ данномъ стихѣ твореніе было бы вторымъ и предполагало бы уже ранѣе бывшее твореніе, для котораго оно служить какъ бы дополненіемъ и исправленіемъ. Слѣдовательно, это мнѣніе оказывается въ прямомъ противорѣчій съ теперешнимъ чтеніемъ 5-го стиха. Но если твореніе, описанное въ этомъ стихѣ, нельзя отождествлять съ предполагаемымъ новымъ твореніемъ Делича, то по аналогіи нужно то же сказать и относительно творенія, о которомъ говоритъ 19-й стихъ.

А. Новорусскій.

ВЗГЛЯДЪ СВ. КИПРИАНА

НА ЦЕРКОВЬ И ЕПИСКОПСКУЮ ВЛАСТЬ ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІИ КЪ ВОПРОСУ О ВЛАСТИ РИМСКАГО ПАПЫ.

Если защитники папской системы издавна привыкли ссылаться преимущественно на *consensus patrum*, какъ на самую прочную основу этой системы; то нѣтъ сомнѣнія, что они дѣлали это безъ достаточнаго на то основанія. Напротивъ, епископамъ римскимъ стоило чрезвычайныхъ усилій и страшной борьбы, чтобы уже послѣ выясненія и признанія на Западѣ всей католической церковной теоріи стать во главѣ западнаго епископства. Это неопровержимо засвидѣтельствовано семивѣковой исторіей древней церкви христіанской; въ этомъ убѣждаетъ насъ въ частности также жизнь и дѣятельность одного мужа древней западной церкви, на которомъ мы намѣрены остановить здѣсь вниманіе читателей.

Киприанъ карфагенскій можетъ быть отмѣченъ какъ одинъ изъ выдающихся въ древности представителей принципа единоличества церкви, какъ первый собственно человѣкъ, который привелъ въ систему этотъ принципъ. И если уже по этому одному онъ располагаетъ насъ къ ближайшему разсмотрѣнію его дѣятельности, то онъ становится еще болѣе интереснымъ для насъ по своему личному существу и характеру, въ которомъ мы находимъ соединеніе пылаго одушевленія мученика съ яснымъ,

умнымъ, широкимъ взглядомъ мужа древне-каатолической церкви, соединеніе евангельской кротости съ непреклонною волею, закаленною въ нуждѣ и вѣстоношеніи.

Чтобы представить теперь значеніе Кипріяна для развитія понятія о церкви и епископской власти, необходимо замѣтить прежде всего, что едва ли иная церковно-историческая личность въ своей дѣятельности и стремленіи столько обнаруживаетъ старанія—провести въ жизнь свои глубочайшія идеи, что едва ли поэтому у другаго церковно-историческаго героя практика въ такой мѣрѣ отражаетъ на себѣ то, что вѣра и разумъ признаютъ за несомнѣнно вѣрное и разрабатываютъ въ теоріи. Отдѣлять ученіе Кипріяна отъ его жизни и излагать первое само по себѣ значило бы поэтому довольствоваться тусклымъ рисункомъ карандаша тамъ, гдѣ прекрасная полнота красокъ скорѣе располагается къ роскошной разрисовкѣ живой картины, отрывать его жизнь отъ его ученія кажется намъ непонятной задачей, напраснымъ трудомъ.

По нашему взгляду, необходимо освѣтить ученіе этого мужа въ непосредственной связи съ его жизнью, и только такое освѣщеніе можетъ открыть намъ всю его важность въ разработкѣ главнѣйшихъ церковныхъ вопросовъ его времени. Но прежде чѣмъ обратиться къ нему самому, намъ необходимо представить хотя краткій очеркъ того, насколько вообще во времени Кипріяна развилось и созрѣло понятіе о церкви. Когда такимъ образомъ мы поймемъ историческое положеніе Кипріяна, мы точнѣе и обстоятельнѣе изложимъ затѣмъ изъ его жизни и ученія самую его точку зрѣнія на занимающій насъ вопросъ. Такимъ образомъ являются два пункта, которыми намъ нужно заняться предварительно: сперва—общій очеркъ жизни Кипріяна и затѣмъ—указаніе той точки, на которой застаютъ Кипріяна вопросы о церкви и епископствѣ и принимаетъ ихъ для дальнѣйшей разработки и твердой постановки.

Фасцій Цецилій Кипріяна, родившійся около 200 г. въ Карфагенѣ, получилъ благодаря попеченію своихъ языческихъ родителей довольно тщательное воспитаніе и готовился было къ судебному поприщу; но около 246 г., подъ вліяніемъ пресвитера Цецилія онъ присоединяется къ христіанству, принимаетъ крещеніе и тотчасъ послѣ этого раздѣляетъ свое имущество между бѣдными. Посвя-

шенный въ 247 г. во пресвитера, онъ уже около 248 г. былъ возведенъ на епископскую кафедру въ Карфагенъ, чему онъ долго и энергично противился, но наконецъ уступилъ общему желанію народа и этимъ возбудилъ въ себѣ зависть въ нѣкоторыхъ карфагенскихъ пресвитерахъ. Когда разразилось *Дециво* гоненіе противъ христіанъ (249—251 гг.). Кипріанъ спасался отъ него въ 250 г. бѣгствомъ,—поступокъ, въ разъясненіе котораго онъ указывалъ на божественное внушеніе (Epist. 11). Спустя около 14 мѣсяцевъ, побужденный доходившими до него свѣдѣніями объ усиленіи раскола, произведеннаго діакономъ его Фелициссимомъ, онъ снова прибылъ въ Карфагенъ и на соборѣ африканскихъ епископовъ (Epist. 55), за которымъ вскорѣ послѣдовали и многіе другіе соборы, онъ подавилъ возстаніе многихъ соединившихся противъ него пресвитеровъ и исповѣдниковъ. Его самоотверженность во время моровой язвы, вскорѣ затѣмъ начавшей свирѣпствовать въ Карфагенѣ, и его ходатайство за плѣнныхъ христіанъ-рабовъ по заслугамъ были высоко цѣнены его паствою. Если доселѣ онъ дѣйствовалъ въ полномъ согласіи съ сестрою—церковію въ Римѣ при Корниліѣ; то къ Стефану римскому онъ вступилъ въ противоположное отношеніе, разошедшись съ нимъ по вопросу о крещеніи еретиковъ. Возникшій по этому поводу споръ прекратился только со смертію обоихъ епископовъ. Възвѣстъ съ *Валеріановымъ* гоненіемъ разразилась надъ Кипріаномъ катастрофа. За свое отреченіе принести жертву въ честь языческихъ боговъ и за признаніе, что онъ есть епископъ христіанъ, онъ былъ сосланъ въ 257 г. въ Курубій римскимъ проконсуломъ Аспазіемъ Патерномъ, но затѣмъ былъ возвращенъ срокомъ на годъ, вторично былъ переспрошенъ консуломъ Галеріемъ Максимомъ и осужденъ на смерть. Онъ умеръ въ самомъ Карфагенѣ смертію мученика, чрезъ усеченіе мечемъ, 14 сентября 257 года.

Важное значеніе Кипріана заключается не въ расширеніи объема христіанской догматики. Для этого онъ слишкомъ мало произвелъ самостоятельнаго и почти не высказалъ никакихъ догматическихъ особенностей. Онъ былъ, можно сказать, натура практическая по преимуществу; онъ съ одушевленіемъ и не безъ геніальности занимался особенно вопросомъ о прочной организациі церкви. Этотъ вопросъ былъ центральнымъ пунктомъ всей

его дѣятельности, стремленій и размышленій и благодаря ему значительно былъ подвинутъ впередъ. Идея церкви и ея единства, равно какъ идея епископской власти не только была имъ понята и систематически развита, но получила отъ него также и практическое приложеніе. А это тѣмъ болѣе важно было въ церковно-историческомъ отношеніи, что внутренняя жизнь церкви того времени сама ставила подобные вопросы и нуждалась въ правильномъ, согласномъ съ ея духомъ отвѣтѣ на нихъ.

Церковь въ послѣапостольское время, все болѣе и болѣе уясняя самой себѣ свое положеніе въ мірѣ, начинаетъ въ теченіе втораго вѣка съ одной стороны ощущать потребность во внутренней централизаци и объединеніи, съ другой стороны—старается на дѣлѣ выразить свой универсальный, всеенскій характеръ. Такимъ образомъ въ теченіе этого столѣтія она постепенно раскрываетъ основныя мысли о своемъ единствѣ и каеоличествѣ. Это единство она старается осуществить посредствомъ соборовъ и письменнаго общенія отдѣльныхъ церквей между собою, для болѣе прочнаго согласія въ ученіи и обычаяхъ. Егезиппъ путешествуетъ около 150 года по Востоку, и повсюду находя одни и тѣ же апостольскія преданія, убѣждается въ совершенномъ единствѣ и каеоличествѣ церкви. Съ своей стороны и церковная наука всѣми зависящими отъ нея средствами помогаетъ церкви провести въ сознаніе членовъ своихъ идею солидарнаго единства, въ которомъ совокупляется вся церковь Христова. Но самую прочную основу свою взглядъ о единой каеолической церкви находитъ въ болѣе и болѣе распространяющемся, болѣе и болѣе выясняющемся и упрочивающемся ученіи о наследованіи епископами апостольской власти и въ непосредственной связи съ этимъ—въ каноническомъ возвышеніи епископства надъ прочимъ клиромъ и въ частности надъ пресвитерами. Если въ апостольскій вѣкъ и не существовало еще точнаго разграниченія между *episcopi* и *presbyteri* по ихъ правамъ и преимуществамъ, въ смыслѣ опредѣленнаго, ясно формулированнаго научно-богословскаго ученія, то все-таки уже очень рано, именно въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, мы встрѣчаемъ нѣкоторыя указанія на постепенное обособленіе въ церковной практикѣ сана епископскаго отъ пресвитерскаго и на іерархическое превосходство перваго надъ вторымъ. Однако

само пресвитерство не вездѣ сразу признавало надъ собой вышнюю власть епископа, и повидному усиливалось стать наравнѣ съ епископствомъ, какъ это просвѣчиваетъ, отчасти въ известномъ расколѣ Феликсисима, возникшемъ въ церкви карфагенской. Этотъ процессъ постепеннаго внутренняго объединенія церкви со всѣми его неминуемыми колебаніями и отступленіями отъ истинной нормы наглядно выступаетъ въ дѣятельности и сочиненіяхъ Кипріана, жившаго и дѣйствовавшаго именно въ этотъ зачаточный періодъ церковной организаціи. Но общее тяготѣніе церкви къ внутреннему единству казалось не хотѣло остановиться на признаніи множества равноправныхъ представителей *единого* епископскаго сана; начавшійся процессъ церковной организаціи казался уходилъ все дальше и дальше и для *единой* церкви искалъ также и *единой* видимой главы. По крайней мѣрѣ на Западѣ, въ Римѣ, это тяготѣніе къ единству было понято какъ стремленіе къ монархическому устройству всей церкви вселенской, и опираясь на него, римскіе епископы задумали оставить себя во главѣ вселенской церкви. Это стремленіе Рима къ церковному единовластительству уже во времена Кипріана выступало довольно ощутительно, и любопытно прослѣдить, въ какомъ положеніи относительно этихъ монархическихъ усилій ставилъ себя Кипріанъ въ своемъ начертаніи церковнаго устройства, или выражалась конкретнѣе: какъ относится онъ къ папскимъ притязаніямъ на главенство во вселенской церкви.

Теперь мы ближе познакомимся съ ученіемъ Кипріана о церкви и затѣмъ прослѣдимъ то, какимъ образомъ самъ Кипріанъ приравнивалъ свое ученіе къ церковной практикѣ.

Главнымъ источникомъ для знакомства съ ученіемъ Кипріана о церкви служитъ безъ сомнѣнія известное сочиненіе его подъ названіемъ: „De unitate ecclesiae“, которое онъ отправилъ къ римскимъ исповѣдникамъ въ 252 г., съ цѣлью побудить ихъ къ возврату въ общеніе съ церковью, такъ какъ они нарушили было это общеніе, примкнувъ къ новаціанскому расколу. Существенное содержаніе этого сочиненія, насколько изъ него можно усмотрѣть ученіе Кипріана о церкви, заключается въ слѣдующихъ основныхъ положеніяхъ. Господь нашъ Іисусъ Христосъ желалъ, чтобы церковь Его была *единою*, и эту свою волю Онъ выразилъ въ томъ, что основалъ ее на одномъ ап. Петрѣ, хотя

черезъ это остальные апостолы не были поставлены ниже Петра ни въ отношеніи чести, ни въ отношеніи власти. Посему, кто прежде всего не исповѣдуетъ твердо единства церкви, тотъ не твердо стоитъ и въ вѣрѣ. Исконный врагъ нашъ діаволъ скоро замѣтилъ, что внѣшними нападеніями онъ не въ состояніи расторгнуть церковь Христову, и вотъ онъ измыслилъ нѣчто новое, еще болѣе злозредное, именно—ереси и расколы, посредствомъ которыхъ онъ хочетъ уничтожить единство церкви. Эта церковь есть *единный источникъ свѣта*, лучъ котораго освѣщаетъ всѣхъ и все,—*единое древо*, которое далеко вокругъ распространяетъ свои вѣтви,—*единный ключъ*, изъ котораго проистекають „воды многи“. Что лучъ безъ солнца, вѣтьвь—безъ ствола, ручей—безъ источника, тоже самое—тотъ, кто отторгается отъ церкви Христовой. Она есть *единая глава*, *единое начало*, *единая мать*, щедро благословенная многочадіемъ. Кого она раждаетъ, тотъ только и рожденъ, кому она предлагаетъ материнскую грудь свою, тотъ только и напѣивается; ея духомъ мы живемъ. Она есть непорочная, цѣломудренная невѣста Христова. Кто отдѣляется отъ нея и совокупляется съ прелюбодѣвицею, тотъ лишается также и спасенія. Для кого церковь перестаетъ быть матерью, для того и Богъ уже не можетъ быть Отцемъ. Такимъ образомъ для вѣрующихъ нѣтъ иного дома, кромѣ *единой церкви*, которая нераздѣлима, какъ хитонъ Христовъ. Пусть никто не воображаетъ, будто могутъ покидать церковь и отрываться отъ нея люди нравственные, вѣрующіе. Ереси и расколы происходятъ отъ злыхъ внушеній діавола и корень свой имѣютъ въ извращенномъ чувствѣ и потемненномъ образѣ мыслей людей, не любящихъ мира и не могущихъ пребывать въ немъ. Богъ же допускаетъ эти прискорбныя въ жизни церкви явленія для того, чтобы вѣра вѣрныхъ свѣтилась міру тѣмъ болѣе яркимъ лучемъ, и потому, что Онъ не желаетъ стѣснять разъ Имъ дарованную свободную волю людей. Однако, это не можетъ служить оправданіемъ для тѣхъ, которые отдѣляются отъ церкви. Напротивъ, вина ихъ столь велика, столь непростительна и тяжка, что она никогда не можетъ быть смыта даже кровію, потому что внѣ церкви нѣтъ истиннаго мученичества. Посему-то,—продолжаетъ Кипріанъ,—умираетъ ли схизматикъ среди дикихъ звѣрей, или оканчивается жизнь въ пламени костра,—смерть его отнюдь не

есть *corona fidei*,—мученичскій вѣнецъ вѣры, а лишь—справедливое наказаніе за вѣроломство. Даже падшіе (*lapsi*) должны быть поставлены выше, чѣмъ схизматики; ибо первые чрезъ покаяніе и удовлетвореніе (*satisfactio*) могутъ испросить у Бога прощенія за свои грѣхи, совершенные быть-можетъ подъ тяжелымъ гнетомъ внѣшней принудительности, а схизматики отступаютъ отъ церкви съ надменнымъ сознаніемъ правоты своего поступка и остаются при такомъ сознаніи; первые могутъ быть доведены до паденія внѣшними обстоятельствомъ, послѣдніе согрѣшаютъ добровольно; первые наносятъ вредъ только самимъ себя, послѣдніе и другихъ увлекаютъ на одинаковое преступленіе. Если же даже исповѣдники,—мушн, которые должны были бы служить свѣтильниками для прочей церкви,—тоже отдѣляются отъ нея; то они впадаютъ въ тотъ грѣхъ Іуды, будучи преобладаемы лукавою хитростію сатаны. И вотъ—результатъ доселѣ сказаннаго: „*Одинъ Богъ, одинъ Христосъ, одна церковь Христова, одна вѣра и одинъ народъ, соединенный въ вѣчное единство одною тѣло помазаніемъ единодушія*. Это единство не можетъ и не должно быть расторгнато. Что отдѣляется отъ утробы матерней, то не можетъ само собою жить и дышать, кто отдѣляется отъ церкви, тотъ терять возможность спасенія. Последнее, предсмертное завѣщаніе, оставленное намъ Христомъ, сосредоточивается въ томъ, что Онъ „оставилъ намъ миръ Свой“, посему кто хочетъ оставаться въ члѣдѣ наследниковъ Христовыхъ, тотъ долженъ пребывать въ этомъ Его мирѣ“.

При всей пестротѣ образовъ и понятій въ приведенныхъ нами положеніяхъ легко однако замѣчаются главныя черты того ученія, которое съ тѣхъ поръ болѣе и болѣе входило въ кругъ воззрѣній истинно-наволической церкви. Эти частныя черты мы позволимъ себѣ точнѣе опредѣлить чрезъ сведеніе отдѣльныхъ мѣстъ изъ писемъ Кипріана.

Церковь, основанная Христомъ чрезъ прелитіе собственной Его неповинной крови, есть для Кипріана прежде всего *единица* (*Epist. 92*). Это единство ея покоится у него главнымъ образомъ на ея божественномъ учрежденіи и на божественномъ преданіи и клятвѣ (*Epist. 45*). Такимъ образомъ и для своего единства она имѣетъ божественную опору, такъ что она не можетъ быть разрушена и расторгнута, не можетъ быть повреждена въ своемъ

единствѣ и святости. *Adulterum est, impium est, sacrilegum est dispositionem divinam violare*. Она есть какъ бы единая душа и единое тѣло цѣлаго стада Божія (Ерѣст. 46). Жизнь съ единствомъ церкви сама собой дается уже и ея *ассоцианность*. Церковь Христова есть тѣло, члены котораго распростерты по всѣмъ странамъ (Ерѣст. 36). Каколичество церкви, какъ и единство ея, некеится у Кипріана на божественной вл�твѣ; достоинство *каколичества* церкви вытекаетъ для него изъ самаго порядка божественнаго учрежденія ея (Ерѣст. 70). Церковь дагѣе есть для него *апостольская*, такъ какъ она, будучи основана на Петрѣ и прочихъ апостоловъ (Ерѣст. 70), живетъ и итается евангельскимъ ученіемъ и апостольскимъ преданіемъ (Ерѣст. 74), и управляется законными епископами, которые все суть непосредственные преемники апостольской власти. Для церкви нѣтъ иной нормы истины, кромѣ апостольскаго преданія, изъ него она заимствуетъ основы для церковныхъ должностей, для іерархіи. А это апостольское преданіе состоитъ въ томъ, что *едина* есть Богъ, *одина* Христосъ, *одна* надежда, *одна* вѣра и *одно* крещеніе (Ерѣст. 74). Такъ какъ церковь обладаетъ этимъ преданіемъ и притомъ обладаетъ только она одна, то она есть также и не заблуждающаяся, и хотя Кипріанъ не употребляетъ слова „*непогрѣшимость*“, однако очевидно, что самое это понятіе отнюдь не было чуждо ему. Церковь не заблуждается, какъ заблуждаются еретики, которые, правда также часто ссылаются на древній обычай, но забываютъ при этомъ, что *consuetudo sine veritate vetustas erroris est* (Ерѣст. 74). Касательно всего церковь имѣетъ у себя божественное постановленіе и порядокъ; всякій вопросъ рѣшаетъ она сообразно съ божественнымъ сужденіемъ и съ *lex evangelica*, — кратко сказать, одна только церковь обладаетъ полной истиной (Ерѣст. 71), потому что Самъ Богъ внушаетъ настоятелю церкви, епископу, рѣшенія отъ имени церкви (Ерѣст. 81). Следовательно, церковь есть также и единственно-спасительная, и на этотъ именно признакъ церкви Кипріанъ, руководствуясь практическими мотивами, съ особенной выразительностію указываетъ противъ падшихъ и раскольниковъ. Церковь Христова есть невеста Его, а кто не бываетъ *sunt sponsa*, тотъ какъ можетъ быть *sunt Christo*? (Ерѣст. 58). Прощеніе грѣховъ можетъ совершаться дѣйствительно только въ церкви; у еретиковъ и сквима-

тиговъ, у которыхъ нѣтъ церкви, не можетъ быть также и отпущенія грѣховъ; отсюда—нѣтъ церкви нѣтъ законнаго, дѣйствительнаго крещенія, вообще нѣтъ и не можетъ быть ни одного законнаго и дѣйствительнаго таинства (Epist. 70). У нея одной—*gratia ac veritas omnis*. Тѣ, которые не находятся въ нѣдрахъ церкви, то же самое, что мертвые члены въ человѣческомъ организмѣ, а кто самъ мертвъ, тотъ какимъ образомъ можетъ оживотворять другихъ? Церковь одна только живетъ во вѣки и благодатию вѣчной жизни оживотворяетъ также и народъ Божій. Только она одна, будучи въ союзѣ и единеніи со Христомъ, раждаетъ духовныхъ чадъ Его,—возлюбленная и невеста Христова, которая освящена Имъ (Epist. 74). Какъ Ноевъ ковчегъ спасъ только тѣхъ восемь, которые довѣрились ему, такъ и церковь спасаетъ только исповѣдниковъ своихъ; какъ домъ Раави одинъ только могъ доставить убѣжище и защиту при разрушеніи Іерихона,—такъ точно и церковь. Поэтому быть приняту въ церковь и оставаться въ ней—вотъ единственный путь ко спасенію. И хотя между членами церкви есть худые, какъ есть плеведы между пшеницею, однако это обстоятельство не можетъ и не должно подрывать въ насъ твердую вѣру въ святость церкви и охлаждать горячую любовь къ ней. Изъ-за этого мы отнюдь не должны отдѣляться отъ церкви, ибо—пустая мечта—думать, будто соръ можетъ быть выдѣленъ изъ пшеницы *litamini judicio*: это уже есть дѣло Божіе (Epist. 54). Въ этомъ послѣднемъ положеніи, направленномъ очевидно противъ новацианскаго раскола, мы невольно усматриваемъ если не ясное указаніе, то по крайней мѣрѣ намекъ на *видимость* церкви воинствующей, и такимъ образомъ уже у Кипріана находимъ законченнымъ кругъ признаковъ понятія о церкви, сообразно съ насоллическимъ ученіемъ объ ней.

Единая видимая, католическая, апостольская, непогрѣшительная, единственно-спасительная, святая церковь, какъ царство Божіе, противопологается у Кипріана царству міра сего и діавола,—или тому, что называется у него *seculum*,—которое заключаетъ въ себя всѣхъ прочихъ людей, непринадлежащихъ церкви, и воспламенено смертельной враждой противъ церкви. Поэтому задача христіанина состоитъ въ томъ, чтобы принимать живое, дѣятельное участіе въ этой борьбѣ церкви съ царствомъ

сатаны. Хотя иногда и кажется, что эта борьба какъ будто разрѣшается въ пользу міра сего, однако въ концѣ-концовъ она непремѣнно увѣнчивается вѣчной побѣдой со стороны церкви, и высшая слава и похвала каждому сыну церкви заключается въ томъ, чтобы запечатлѣть эту борьбу смертію мученика и пасть, защищая церковь (Pro mart., Ad confessor. Rom., Ad Cogn. и др.).

Вотъ тѣ возрѣнія Кипріяна, которыя обусловливаютъ его церковную практику и въ свою очередь въ этой практикѣ находятъ для себя конкретное выраженіе. Поэтому мы рассмотримъ кратко также и эту практику. Здѣсь мы обратимъ вниманіе на отношеніе Кипріяна къ падшимъ, на его обращеніе съ еретиками и схизматиками вообще и на его положеніе въ спорѣ о крещеніи еретиковъ.

Первый по времени есть его споръ съ карагенскими исповѣдниками о падшихъ (*lapsi*) во время Деціана гоненія. Исповѣдники во главѣ съ Лукіаномъ неумѣренно пользовались своимъ основаннымъ на обычай правомъ—посредствомъ такъ-называемой *libellus pacis* безъ дальнѣйшихъ затрудненій снова принимать падшихъ въ церковь, и отъ имени ихъ Лукіанъ письменно извѣтилъ епископа Кипріяна,—тогда еще не возвратившагося изъ мѣста своего бѣгства,—что исповѣдники разъ навсегда порѣшили дозволить падшимъ примиреніе съ церковію. Противъ такого по взгляду Кипріяна неправильнаго образа дѣйствій онъ выступаетъ теперь со всею строгостію и совершенно съ своимъ принципомъ святости церкви, требуетъ, чтобы падшіе или совсѣмъ не были принимаемы въ общеніе съ церковію, или были бы принимаемы только послѣ продолжительнаго покаянія, до всякаго случая не безъ созволенія епископа и прочихъ церковныхъ дѣятелей. Но побуждаемый оппозиціей и руководимый сознаніемъ кафоличества церкви,—какое сознаніе въ практикѣ западной церкви уже тогда служило чисто руководящей точкой зрѣнія,—онъ по возвращеніи своемъ на соборѣ согласился дать такое рѣшеніе касательно падшихъ, что они должны быть принимаемы въ церковь послѣ строгаго покаянія, что смертельно больные могутъ получать принятіе безъ всякихъ затрудненій, чтобы такимъ образомъ они умерли въ лонѣ церкви и чрезъ то избѣжали бы вѣчной гибели, что это принятіе должно сохранять свою силу и въ случаѣ выздоровленія смер-

тельно больного и что вообще отъ возможности возврата въ церковное общеніе не долженъ быть исключаемъ ни одинъ падшій, который самъ не исключаетъ себя,—ни даже падшіе клирики, хотя эти послѣдніе могутъ возвращаться въ церковь только въ качествѣ мирянъ, ибо святая церковь требуетъ и служителей только безъ пятна и порока (Epist. 92).

Далеко суровѣе оазывается церковный принципъ Кипріана по отношенію къ еретикамъ и схизматикамъ, которыхъ онъ безразлично ставитъ на совершенно одинаковую точку. Это объясняется вѣроятно тѣмъ, что онъ вообще мало киваетъ дѣла собственно съ ересями и названіе „еретика“ у него служитъ лишь для того, чтобы заклеить схизматиковъ какъ можно болѣе рѣзкимъ прозвищемъ. Онъ приписываетъ имъ, какъ мы уже имѣли случай упомянуть (De unit. eccles.), гораздо болѣе тяжкое преступленіе, чѣмъ преступленіе падшихъ, потому что они ослонно отвергаютъ себя отъ *единой* истинной церкви и оказываютъ ей упорное непослушаніе. Они для него являются сознательными орудіями той темной силы, которая стремится нарушить и расторгнуть желаемое Богомъ единство церкви, и такимъ образомъ она вступаетъ въ брань не только противъ церкви и ея руководителей, но противъ самого Бога, а такъ какъ *единая* истина и *единое* спасеніе существуетъ только въ недрахъ церкви, то въ сѣтѣ схизматиковъ очевидно совершается дѣло діавола,—ложь и обманъ и вѣчная гибель.

Особенно характеристично для ученія Кипріана о церкви то положеніе, которое онъ занималъ въ спорѣ о крещеніи еретиковъ. И въ этомъ вопросѣ онъ выработалъ себѣ опредѣленную точку зрѣнія, выходя изъ главнаго основнаго своего принципа, изъ идеи о единствѣ церкви. Но на этотъ разъ взглядъ его оказался ошибочнымъ и не былъ принятъ въ церковной практикѣ. Создавъ себѣ опредѣленный идеалъ церкви, Кипріанъ, въ иныхъ отношеніяхъ столь практичный дѣятель церкви, въ этомъ случаѣ пренебрегалъ всякою расчетливостію и не хотѣлъ дать себѣ отчета въ томъ: полезна ли его точка зрѣнія для внѣшняго положенія церкви? Пусть воззрѣніе его повредитъ и нанесетъ ущербъ церкви съ внѣшней стороны, пусть ему самому анаеема Стефана римскаго грозитъ уничтоженіемъ его епископскаго авторитета,—онъ не хотѣлъ отказаться отъ своего взгляда на спорный предметъ,

ошибочно, но искренно убѣжденный въ томъ, что-въ противномъ случаѣ пришлось бы разрушить все воздвигаемое имъ величественное зданіе единой вселенской церкви. Въ единой, святой церкви, такъ аргументируетъ онъ противъ Стефана римскаго, установлено *единое* крещеніе и это есть истинное, твердое правило католической церкви, что внѣ церкви никто не можетъ быть крещенъ. Это та церковь, которая живетъ въ себѣ Св. Духа; только тамъ, гдѣ живетъ и дѣйствуетъ Духъ Святой, вода крещенія можетъ быть очищена и освящена, чтобы ею могли быть смыты грѣхи крещаемого. Но какъ можетъ освятить и очистить воду тотъ, кто самъ нечистъ и лишенъ Св. Духа? Также и соединяемое съ крещеніемъ помазаніе св. муромъ, освященнымъ въ алтарѣ, у еретиковъ не можетъ совершаться достойнымъ образомъ, потому что у нихъ не можетъ быть ни освященія мюра, ни помазанія Св. Духомъ, ни ехаристіи. Посему еретики и схизматики, если они вступаютъ въ церковь, должны быть крещаемы, ибо *едино* есть крещеніе, *едино* Духъ и *едина* церковь (Epist. 70). И въ слѣдующемъ писемѣ онъ дѣлаетъ такой выводъ. „Если церковь—*единая*, то внѣ ея не можетъ быть также и крещенія: двухъ крещеній не можетъ быть. Если слѣдовательно еретики имѣютъ истинное крещеніе, то они, а не церковь, имѣютъ *единственное* крещеніе. Но только здѣсь, въ церкви, есть святая вода, которая можетъ создавать овецъ Христовыхъ. Если же еретики при вступленіи въ церковь бываютъ крещаемы, то за это нельзя упрекать церковь въ повтореніи крещенія; скорѣе можно сказать, что при этомъ совершается то крещеніе, которое внѣ церкви не могло быть совершено надъ еретиками“ (Epist. 71). А что еретики и схизматики, какъ новациане, вторично крестятъ такихъ, которые отпадаютъ къ нимъ отъ церкви, такъ это ничего не доказываетъ противъ истинности такой практики въ церкви; ибо они дѣлаютъ это подъ навожденіемъ заблужденій внѣ церкви, они и виновны въ перекрещиваніи, а не церковь (Epist. 73).

Этотъ взглядъ Кипріана на необходимость перекрещиванія еретиковъ, присоединяющихся къ церкви, не былъ принятъ въ церкви, какъ взглядъ ошибочный. Однако нельзя не признать того, что взглядъ этотъ былъ отстаиваемъ Кипріаномъ съ замѣчательной силой діалектики и со всею искренностію человѣка,

убѣжденнаго въ совершенной правотѣ своихъ мыслей, а также и того, что въ немъ выражалась глубочайшая увѣренность Киприана въ истинности основной своей идеи о единствѣ церкви. Теперь мы ясно видимъ, что въ развитіи и практическомъ приложеніи этой великой идеи Киприанъ имѣлъ громадное значеніе для своего времени, когда ереси и расколы начинали уже сильно тревожить церковь. Но важность его представится намъ еще въ болѣе широкихъ размѣрахъ, когда мы рассмотримъ также и его ученіе о епископской власти, какъ развивалось оно имъ въ теоріи и прилагалось въ дѣйствительной церковной жизни.

Взглядъ Киприана на епископство и епископскую власть описывается главнымъ образомъ на его ученіи о церкви. Вотъ какъ развивается онъ этотъ свой взглядъ. Какъ пчелы слѣдуютъ за маткой, стадо за вожакомъ, войска за полководцемъ, такъ принадлежащіе къ церкви слѣдуютъ за своимъ епископомъ, который есть ихъ начальникъ (Epist. 66). Но это епископъ—не по чловѣческому соизволенію и не по какой-нибудь случайности, а по божественному опредѣленію и постановленію. И Киприанъ съ особенной силой и при всякомъ удобномъ случаѣ ударяетъ на эту мысль. Церковь имѣетъ священство, имѣетъ епископство, достоинство котораго подтверждается божественною на то волею; то *magisterium*, которое принадлежитъ епископу, есть божественное (Epist. 59). Христосъ самъ избралъ для Себя апостоловъ, т.-е. епископовъ и правителей церкви (Epist. 3); нывѣшніе епископы *vicaria ordinatione* суть преемники апостоловъ (Epist. 66). Фактическое же множество епископовъ не причиняетъ ни малѣйшаго вреда единству этого сана и единству церкви, ибо всѣ епископы совмѣстно другъ съ другомъ образуютъ *единый* соборъ (*collegium*), суть представители *единого* сана. *Corpus* епископовъ правда расчленено на множество частей, но соединено связью взаимнаго единства и узами согласія. Хотя пастырей много, но всѣ они пасутъ *единое* стадо и всѣхъ овецъ, которыхъ Христосъ стяжалъ Себѣ кровію и страданіями, они должны оберегать и собирать воедино и не должны допускать, чтобы имъ наносилась какая-либо обида (Epist. 68). Сверхъ того, епископскій санъ уже по самому учрежденію его чрезъ основаніе на Петрѣ есть *единый* и *cathedra Petri* точно есть выраженіе этого единства (Epist. 59). Дѣйствительно, это единство епископства

столь несомнѣнно, столь абсолютно, что имъ въ некоторой мѣрѣ гарантировано единство церкви: взаимно сопряженныхъ между собою епископовъ неразрывно соединена церковь (Epist. 66); единое, нераздѣльное епископство, въ которомъ отдѣльные епископы участвуютъ внутренно на условіяхъ взаимной поруки, охраняетъ и защищаетъ единство церкви (de unit. eccles). И такъ какъ учрежденіе епископства Кипріанъ возводитъ къ Богу и Христу и епископство по преимуществу служитъ для него носителемъ единства церкви, то этимъ уже дается для него необычайно высокое положеніе епископства въ церкви. Церковь, говоритъ Кипріанъ, не отступаетъ отъ главы своей—Христа и отъ епископа; епископъ въ церкви и церковь въ епископѣ; кто не бываетъ съ однимъ, тотъ не можетъ быть съ другимъ (Epist. 66). Епископъ, самымъ Богомъ удостоенный столь высокой чести, не можетъ быть лишаемъ своего сана произволомъ человѣческимъ (Epist. 66). Посему Богъ наказываетъ тѣхъ, которые сопротивляются первосвященникамъ, подобно мятежному сообществу Кореевъ (De unitat. Eccles). Вообразить, будто первосвященники Божіи учреждены въ церкви безъ вѣдома и воли Божіей, значитъ не вѣровать въ Бога, значитъ возмущаться противъ Христа и Его евангелія. Кто дерзаетъ судить епископа, тотъ превращается въ судью Бога и Христа, который сказалъ къ адостоламъ и къ ихъ преемникамъ—епископамъ: „кто слушаетъ васъ, Меня слушаетъ“ (Epist. 66) и кто возстаетъ противъ епископа, тотъ отступаетъ отъ церкви, возмущаясь противъ заповѣданнаго Христомъ мира и противъ порядка и единства, установленнаго самымъ Богомъ (Epist. 3).

Этому положенію епископскаго сана вообще соответствуетъ въ частности положеніе епископа относительно цѣлаго его округа и относительно клира.

Епископъ есть пастырь, народъ—стадо, которымъ онъ управляетъ, которое обязано безусловно ему повиноваться и доверяться его авторитету. А епископу надлежитъ имѣть попеченіе о томъ, чтобы ни одна овца изъ его стада не была потеряна для церкви по его винѣ (De unit. eccles), онъ долженъ стараться охранять довѣренное ему христіанское братство неповрежденнымъ и стадо—незапятнаннымъ (Epist. 41).

Но хотя все доселѣ сказанное указываетъ на безусловно-независимое положеніе епископа въ его округѣ, однако въ воззрѣніе Кипріана есть по крайней мѣрѣ одинъ, можно сказать, демократическій элементъ, который онъ унаследовалъ отъ прежней церковной практики и котораго онъ никакъ еще не можетъ страхнуть отъ себя: именно какъ третій факторъ при избраніи епископа, наряду съ *judicium Dei* и *consensus conciliocongruus*, которые одни только имѣютъ въ его ученіи прочное основаніе и почву, у него еще приходится также *suffragium populi* (Epist. 44, 43, 59), которое при его собственномъ избраніи играло столь важную роль, что онъ и въ своемъ очеркѣ церковнаго устройства отвелъ мѣсто этому древнему обычаю. Только такимъ образомъ совершенный выборъ есть законный; но разъ только избранъ одинъ епископъ, ни подъ какими условіями не можетъ быть законно назначаемъ другой епископъ наравнѣ съ первымъ.

Высокому положенію епископа въ церковномъ обществѣ соответствуютъ также его полномочія и обязанности. Какъ первый въ обществѣ, онъ преимущественно предъ всеми долженъ быть свѣточемъ для другихъ и собственною жизнью подавать всемъ примѣръ христіанскаго поведенія. Какъ для стада опасно заблужденіе или паденіе пастыря, такъ непоправимо полезно и опасно для христіанскаго общества, когда епископъ позависаетъ себя стогномъ вѣры въ подрываніе каждаго (Epist. 9). Такъ прилично епископу въ томъ городѣ, гдѣ онъ предстоитъ церкви Христовой, быть исповѣдникомъ Господа и чрезъ исповѣданіе прославить всю свою церковь (Epist. 81). Разнымъ образомъ епископы должны поддерживать честь и славу своихъ предшественниковъ, которыхъ они суть наслѣдники и преемники чрезъ то, что они сохраняютъ въ уваженіи ихъ ученіе и правила (Epist. 68). Въ частности епископъ долженъ заботиться объ общественномъ призрѣніи бѣдныхъ, что самъ Кипріанъ выполнялъ даже изъ мѣста своего изгнанія чрезъ посланцевъ; епископъ имѣетъ также попеченіе о душахъ пасомыхъ, такъ какъ онъ лучше всѣхъ знаетъ душевное состояніе вѣрующихъ его попечительности (Epist. 41) и единъ обладаетъ правомъ посвященія прочтѣ клириковъ, съ согласія прочаго клира (Epist. 29, 38—40).

Безграниченъ авторитетъ епископа, основывающійся на божественномъ учрежденіи его сана. Епископъ говоритъ отъ полноты

Духа Святаго (Epist. 68), „ибо такъ угодно рабамъ Божиимъ и особенно законному епископу“, такъ начинается Кипріанъ свое письмо въ Римъ (Epist. 45). Во время своей ссылки онъ распоряжается своими клириками *non humana suffragatione, sed divina dignatione* (Epist. 38—40). Во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ епископъ по взгляду Кипріана является органомъ непогрѣшимости церкви. Этотъ абсолютный авторитетъ епископа сопровождается у Кипріана почти неограниченною властію его сана въ церковномъ обществѣ. Епископы держатъ въ своихъ рукахъ бразды правленія церковнаго (Epist. 68) и руководятъ церковными дѣлами, памятуя о своей отвѣтственности предъ Богомъ. Никто не стоитъ надъ епископомъ въ качествѣ судіи, кромѣ самого Бога (Epist. 59). Напротивъ, епископъ имѣетъ неограниченную судейскую власть надъ всеми своими клириками и каждое *crimen*, которое издаетъ епископъ, учиняется имъ по праву (Epist. 59). Проступки пресвитеровъ и діаконовъ также подлежатъ его приговору (Epist. 16, 20) и разсѣдованіе и обожденіе всѣхъ случаевъ такихъ проступковъ въ его округѣ во время его ссылки Кипріанъ оставляетъ са собою до времени своего возвращенія (Epist. 20). Пресвитеры и діаконы имѣютъ для него значеніе служителей церкви Христовой, которые какъ таковыя должны охранять себя въ чистотѣ и непорочности, чтобы достойно помогать епископу въ отправленіи церковныхъ службъ и въ совершеніи таинствъ, но они именно только служители. Діаконы должны помнить, говорить онъ, что Христосъ самъ избралъ Себѣ апостоловъ, т.-е. епископовъ, и что они по вознесеніи Господа на небо поставили діаконовъ для службы себѣ въ церкви. Посему, какъ епископы не смѣютъ возставать противъ Бога, который сдѣлалъ ихъ епископами, такъ діаконы—противъ епископовъ, которымъ они обязаны своимъ пребываніемъ въ санѣ (Epist. 3). Для Кипріана составляетъ *temerius furor* то, когда пресвитеры сопротивляются епископской власти и поднимаютъ бунтъ противъ того, кому они повинны послушаніемъ (Epist. 41). Это—поруганіе епископскаго достоинства и епископскаго сана, когда пресвитеры забываютъ свое положеніе, по которому епископъ является начальникомъ надъ ними. А это и дѣлаютъ они въ томъ случаѣ, когда безъ руковожденія епископскаго воспринимаютъ папшихъ въ церковь и допускаютъ въ ехаристію, и такимъ образомъ хотятъ

присвоить себѣ въ отношеніи къ надшимъ то *ius communicationis*, которое принадлежитъ одному только епископу (Erist. 16). Поэтому и онъ намѣревается по возвращеніи своемъ изъ ссылки привлечь къ ответственности такихъ забывшихъ свои обязанности пресвитеровъ (Erist. 20) и дѣйствительно, нѣкоторыхъ изъ нихъ наравнѣ съ діакономъ Фелицисимомъ постигло его епископское отлученіе (*excommunicationis*).

Доселѣ мы рассматривали епископа въ его отношеніи къ собственному его кругу; теперь намъ остается принять во вниманіе коллегіальное положеніе епископа и въ частности Кипріана среди другихъ епископовъ и положеніе Кипріана относительно епископа римскаго.

Соборъ (*collegium*) епископовъ понимается Кипріаномъ въ смыслѣ богаже или менѣе многочисленнаго собранія епископовъ, имѣющихъ дѣлю на случай, еслибы кто изъ епископовъ впалъ въ ересь и захотѣлъ расторгнуть церковь Христову, совокупно послѣпить на помощь и снова собрать во *единое стадо овецъ* Христовыхъ (Erist. 68). Если здѣсь ясно обнаруживается солидарное единство всѣхъ епископовъ, то оно имѣетъ однако и свои границы. Каждый отдѣльный епископъ внутри своего округа пользуется своими правами независимо отъ внѣ-окружнаго собора; каждый рѣшаетъ судебные вопросы своей діоцезіи безъ внѣ-окружнаго вліянія; каждый отправляетъ свою судейскую должность по собственному благоусмотрѣнію, не подлежа въ этомъ отчетности предъ другимъ епископомъ (Erist.). Дѣло каждаго епископа—прямо идти по своей совѣсти и предстать лицомъ къ лицу предъ своимъ Богомъ (Erist. 59). Но при этомъ у Кипріана всюду просвѣчиваетъ глубокое и твердое сознаніе единства церкви и ея представителей-епископовъ, которое отражается и на всей церковной дѣятельности его. Взглядъ на его жизнь совершенно убѣждаетъ насъ въ этомъ. Касательно своихъ дѣйствій онъ совѣщается обыкновенно съ прочими епископами, особенно съ Корнилиемъ римскимъ; очень часто онъ старается объяснить или даже оправдывать образъ своихъ дѣйствій предъ другими епископами; по вопросу о ирещеніи еретиковъ онъ ведетъ дѣятельную переписку съ Фирмилианомъ кесарійскимъ; онъ составляетъ соборы изъ африканскихъ епископовъ, гдѣ предлагаетъ и разрѣшаетъ вопросы касательно церковной орга-

низаціи. Но при этихъ равностороннихъ сношеніяхъ своихъ онъ всегда руководствуется принципомъ единства церкви и равноправности всехъ епископовъ, хотя и не безъ оснанія своего личнаго превосходства и не безъ чувства своего могущественнаго вліанія, которому часто невольно подчинялись многіе изъ его собратовъ по сану.

Понятно теперь, что при такомъ своемъ взглядѣ на положеніе епископа среди другихъ епископовъ, Кипріанъ не могъ не сопротивляться тогда уже зарождавшимся стремленіямъ римскихъ епископовъ къ монархическому господству въ церкви вселенской и въ частности Стефану римскому, и потому при всемъ своемъ желаніи единства церкви онъ самымъ настоятельнымъ образомъ требовалъ отъ него стирятаго признанія полной равноправности всехъ епископовъ. Если біографъ Кипріана, Реттбергъ, замѣчаетъ при этомъ у Кипріана противорѣчіе между его теоріей и практикой; то это можно объяснить неправильнымъ пониманіемъ тѣхъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Кипріана, гдѣ онъ говоритъ о *cathedra Petri*. Эта *cathedra Petri* для Кипріана всегда есть собственно не римская епископская кафедра въ частности, но епископство вообще, поколину первоначально онъ былъ основанъ на одномъ Петрѣ, чтобы такимъ образомъ уже чрезъ это было символически показано единство этого сана. Но вѣсть съ такимъ указаніемъ на это символическое значеніе *cathedrae Petri* Кипріанъ весьма часто и выразительно даетъ понять, что чрезъ основаніе церкви на Петрѣ прочіе апостолы отнюдь не были умалены предъ Петромъ ни въ чести и авторитетѣ, ни въ достоинствѣ власти. Такъ учитъ Кипріанъ въ своемъ сочиненіи „De unitate ecclesiae“ и особенно обстоятельно раскрываетъ эту мысль въ Epist. 43. Мы приведемъ въ подлинныхъ словахъ главное, относящееся сюда мѣсто изъ „De unit. eccles.“, такъ какъ оно яснѣйшимъ образомъ говоритъ въ пользу нашего взгляда. „Nos erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur“. Единственное же мѣсто, которое могло показаться сомнительнымъ и говорящимъ въ пользу взгляда Реттберга, при ближайшемъ его разсмотрѣніи оказывается доказательствомъ прямо противъ него. Именно, если Кипріанъ въ 59-мъ письмѣ къ епископу римскому Юрнлию кафедру Петра (*cathedra Petri*)

называетъ *principalis ecclesie* и если здѣсь нельзя отрицать опредѣленнаго отношенія въ Риму; то по сравненію этого мѣста съ другими мѣстами въ сочиненіяхъ Кипріана и съ общими его воззрѣніемъ на церковь и епископство, смыслъ этого мѣста будетъ такой: муть отъ нея первой, т.-е. отъ каѳедры Петра исходить *unitas sacerdotalis*; муть она охраняетъ единство епископства; и затѣмъ Кипріанъ продолжаетъ: „законный и правый порядокъ таковъ, что каждому пастырю указана часть стада, которою онъ самъ по себѣ руководитъ и управляетъ, въ памятованіи объ отчетѣ своемъ предъ Богомъ“. Такимъ образомъ у Кипріана ни въ теоріи, ни въ практикѣ нельзя открыть даже малѣйшаго слѣда признанія главенства римскаго епископа. Изъ его сочиненій и церковной практики мы видимъ только то, что римскіе епископы уже около того времени начинали проявлять свои притязанія на главенство въ церкви, и что церковные мужи въ родѣ Кипріана уже чувствовали эти притязанія и старались при каждомъ удобномъ случаѣ доказывать незаконность оныхъ въ теоріи и стать въ оппозицію противъ нихъ на практикѣ.

Что Кипріанъ находился въ особенно частыхъ сношеніяхъ съ Римомъ при Корнилиѣ, это объясняется съ одной стороны тѣмъ, что Кипріанъ по самому принципу своему былъ расположенъ посредствомъ взаимнаго общенія главъ церквей осуществлять и поддерживать единство ихъ, съ другой стороны тѣмъ, что были почти одни и тѣ же ереси и расколы, съ которыми нужно было одинаково бороться какъ римской, такъ и карагенской церкви, почему и самъ Римъ искалъ общенія и старался поддерживать оное съ Карагеномъ. Но его взглядъ касательно верховной монархической власти римскаго епископа во вселенской церкви ясно выражается, когда онъ говоритъ, напримѣръ, что африканскіе „схизматики не должны бѣжать въ Римъ, чтобы тамъ искать себѣ суда“, что они должны идти къ нему, Кипріану, и отъ него ожидать себѣ правосудія (Epist. 59);— когда онъ при всякомъ случаѣ съ особенной силой настаиваетъ на самостоятельности каждаго епископа внутри своей діоцезіи, такъ что онъ въ дѣлахъ своей діоцезіи обязанъ отчетомъ не предъ другимъ епископомъ, а предъ Богомъ (Epist. 74). Что думалъ онъ о высшемъ авторитетномъ положеніи римской епископской каѳедры, относительно этого онъ не оставляетъ никакого сомнѣнія, когда (Epist.

74) называетъ римскаго епископа Стевана *сасисе анимо ас ретине* за то, что не исповѣдуетъ единства вѣры, и упрекаетъ его за то, что исполненный непреклоннаго упрямства („*dura abstinatio*“), онъ не воздаетъ чести Богу; когда онъ въ противность римскому епископу одобряетъ низверженіе двухъ испанскихъ епископовъ; когда онъ не только не обращаетъ вниманія на отлученіе его римскимъ епископомъ, но съ своей стороны бросаетъ ему взаимный упрекъ въ ереси. Во всемъ этомъ конечно нельзя открыть того „замѣчательнаго разлада“ между теоріей и практикой Кипріяна, какой хочетъ найти у него Реттбергъ, и мы скорѣе принуждены сказать, что этимъ положеніемъ его относительно римскаго епископа ясно подтверждается взглядъ Кипріяна на самостоятельность власти епископской внутри даннаго ему округа и на равноправность всѣхъ отдѣльныхъ епископовъ.

А. Балаховскій.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ОПРЕДѢЛЕНІЕ СВЯТѢЙШАГО СИНОДА.

Отъ 25 апрѣля—11 юня 1886 года, за № 885, о разрѣшеніи производить при богослуженіи по вѣсѣмъ церквамъ епархіи постоянный кружечный сборъ пожертвованій въ пользу церковно-приходскихъ школъ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушалъ: предложеніе г. синодальнаго оберъ-прокурора, отъ 31 января 1886 года, за № 1868, по ходатайству преосвященнаго воронежскаго о разрѣшеніи производить при богослуженіяхъ по вѣсѣмъ церквамъ воронежской епархіи постоянный кружечный сборъ пожертвованій въ пользу церковно-приходскихъ школъ сей епархіи. При в а з а л и: воронежское епархіальное начальство, для усиленія средствъ къ открытію и содержанію церковно-приходскихъ школъ въ воронежской епархіи, признало возможнымъ ежегодно отчислять въ распоряженіе мѣстнаго епархіальнаго училищнаго совѣта изъ остатковъ отъ кружечно-кошельковыхъ суммъ по вѣсѣмъ церквамъ епархіи часть въ размѣрѣ 3 рублей и болѣе, по состоянію церковныхъ суммъ и нуждамъ каждой церкви, а также пригласить монастыри воронежской епархіи къ посильнымъ пожертвованіямъ для церковно-приходскихъ школъ. Кромѣ сего воронежское епархіальное начальство ходатайствуетъ предъ Святѣйшимъ Синодомъ объ учрежденіи по церквамъ воронежской епархіи особаго кружечнаго сбора пожертвованій въ пользу церковно-приходскихъ школъ въ епархіи. Признавая вышеизложенныя распоряженія и ходатайство воронежскаго епархіальнаго начальства весьма полезными и заслуживающими полнаго уваженія, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: предоставить воронежскому и другимъ епархіальнымъ начальствамъ учредить по вѣсѣмъ церквамъ въ епархіяхъ особую кружку для сбора пожертвованій въ пользу церковно-приходскихъ школъ и въ одинъ, опредѣленный по ближайшему усмотрѣнію мѣстнаго епархіальнаго начальства, праздничный день производить сборъ пожертвованій, а собранныя такимъ образомъ деньги передавать въ епархіальную училищную комиссію на нужды церковно-приходскихъ школъ; вмѣстѣ съ симъ для

усиленія средствъ въ учрежденію и содержанію церковно-приходскихъ школъ предложить архипастырскому вниманію всѣхъ епархіальныхъ преосвященныхъ и принятую воронежскимъ епархіальнымъ начальствомъ мѣру объ отчисленіи ежегодно въ распоряженіе мѣстнаго епархіальнаго училищнаго совѣта части изъ остатковъ отъ кружечко-кольниковыхъ суммъ по всѣмъ церквамъ въ епархіи, но съ тѣмъ, чтобы таковое отчисленіе ни въ какомъ случаѣ не служило къ уменьшенію взносовъ, предназначенныхъ на содержаніе духовно учебныхъ заведеній и къ ущербу средствъ на содержаніе самыхъ первей. (*Церк. Вѣсти*).

СОБРАНІЕ СЛАВЯНСКАГО БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО ОБЩЕСТВА ВЪ ПЕТЕРБУРГѢ.

Въ воскресенье, 23 ноября, въ залѣ петербургской городской думы происходило торжественное собраніе с.-петербургскаго Славянскаго Благотворительнаго Общества, на которомъ среди многочисленной публики, на эстрадѣ, подъ свѣию хоругви свв. Кирилла и Меодія заняли мѣста: высокопреосвященный Веніаминъ, архіепископъ иркутскій и преосвященный Германъ, бывший епископъ кавказскій, нынѣ присутствующій въ Синодѣ, предсѣдатель Общества генералъ Дурново, рядомъ съ нимъ извѣстный галицкій патріотъ, протоіерей Наумовичъ и члены совѣта. Высокопреосвященный Веніаминъ благословилъ собраніе. Хоръ г. Архангельскаго послѣ привѣтствія владыкъ пропѣлъ гимнъ свв. Кириллу и Меодію, просвѣтителямъ славянства.

Предсѣдатель, объявивъ засѣданіе открытымъ, предложилъ Обществу, согласно древнему русскому обычаю, привѣтствовать отца Наумовича, какъ мученика за вѣру и защитника православія на Западѣ.

Въ залѣ раздались продолжительныя рукоплесканія. Отецъ Наумовичъ всталъ, много разъ кланялся и высказалъ собранію въ слѣдующихъ выраженіяхъ благодарность за привѣтъ:

„Я считаю себя счастливымъ, сказалъ отецъ Наумовичъ, что попалъ въ Петербургъ въ то время, когда собирается славянское Общество. Къ сожалѣнію неблагопріятныя обстоятельства, не дающія мирно развиваться славянскому дѣлу, не позволяютъ мнѣ говорить здѣсь. Мнѣ остается только пожелать успѣха патріотическимъ подвигамъ славянскаго Общества. Его голосъ раздается во всѣхъ земляхъ, его слушаютъ вездѣ, и все, что говорится здѣсь, мнѣ кажется, найдетъ отголосокъ во всемъ славянствѣ и этимъ голосомъ малодушные ободрятся, борющіеся и страдающіе за великую славянскую идею найдутъ себѣ утѣшеніе и силу“.

Долго раздавались по залу апплодисменты, покрывшіе заключительныя слова маститаго гостя.

Профессоръ В. И. Ламанскій, взоидя на кафедру, произнесъ рѣчь о положеніи болгарскихъ и славянскихъ дѣлъ съ точки зрѣнія историка и слависта.

Послѣ вступленія, въ которомъ ораторъ сказалъ, что хотя онъ и не дипломатъ, но послѣ 32-лѣтняго изученія славянства, не менѣе графа Кальноки и лорда Солсбери имѣеть право говорить о такъ-называемомъ славянскомъ вопросѣ, на который въ послѣднее время обращено особенное вниманіе. Вопросъ этотъ въ сущности есть выраженіе въ большей или меньшей мѣрѣ вражды германо-романской расы къ славянскимъ народностямъ; германо-романскія племена напрасно кичатся своимъ мужествомъ предъ славянскими племенами. Мужества этого они никогда не проявляли, а кичились всегда. Относительно взаимныхъ отношеній славянскихъ народностей между собою ораторъ между прочимъ сказалъ, что „современный, печальный болгарскій кризисъ обличилъ еще разъ во очію нынѣшнихъ поколѣній глубокую рознь воззрѣній, сочувствій и интересовъ, которая издавна разделяеть романо-германскую Европу и Россію. Что съ 10 августа по настоящій день насъ радовало и утѣшало, то печалило и возмущало Европу. Что насъ огорчало и оскорбляло, то ее веселило и восторгало. Одна Франція держалась въ сторонѣ. Она даже часто во всеуслышаніе подавала свой голосъ за насъ. Изъ Франціи генералъ Каулбарсъ получалъ въ Болгаріи письма съ выраженіемъ сочувствія. Выскажемъ же Франціи наше большое русское спасибо, вмѣстѣ со всеми славянами провозгласимъ ей *славу*.

„Европа заявляетъ сверхъ всякаго ожиданія, что она стоитъ за свободу, независимость и самобытность славянскихъ и другихъ восточныхъ народовъ, единовѣрцевъ Россіи, впрочемъ подъ единственныимъ условіемъ, чтобъ они были за одно съ нею противъ Россіи. Ищите прежде всего помощи отъ насъ, надѣйтесь и уповайте на насъ, говорятъ Болгарамъ Англія, Германія, Австро-Венгрія, Италія, плюйте на Россію и вы будете счастливы и сильны.

„Но неужели собственные тяжкіе опыты, изученіе родной исторіи, начавшееся съ конца прошлаго столѣтія, развитіе общеславянскаго самосознанія у всѣхъ этихъ славянскихъ народовъ такъ-таки и не оставили никакихъ слѣдовъ и не имѣли на нихъ никакого вліянія? Какъ же относится теперь къ болгарскимъ дѣламъ огромное большинство западнаго нерусскаго славянскаго міра? Поляки, правда, какъ и можно было ожидать, говорю объ интеллигенціи, стоятъ на сторонѣ враговъ Россіи. Впрочемъ смѣшныя галлиція оваціи Баттенбергу вызывали строгое осужденіе у многихъ Поляковъ.

„Въ Чехіи, какъ извѣстно, давно существуютъ двѣ національныя партіи, старо-чешская и мѣло-чешская. Вторая упрекаетъ первую за то, что она слишкомъ уже далеко заходитъ въ своемъ уваженіи за чешскою аристократіей и высшимъ духовенствомъ, въ своихъ уступкахъ и услугахъ кабинету Таафе, слишкомъ уже дешево ихъ продавая ему..

„Нынѣшнее настроеніе австро-венгерскихъ славянъ, въ томъ числѣ и чеховъ, возбужденное болгарскимъ кризисомъ и нѣмецко-мадьярскою агитаціей противъ Россіи, имѣло благотворное на нихъ вліяніе. Въ обыкновенное время слишкомъ легко забывая свои общеславянскіе интересы и задачи, часто впадала во взаимную вражду и пререванія, они только роняютъ всякое къ себѣ уваженіе своихъ противниковъ. Теперь же выступая согласно и дружно, они доказываютъ своимъ врагамъ, что славянство въ Австро-Венгрии представляетъ собою внушительную силу, съ которою надо считаться...

„Политическіе дѣятели Германіи, Англіи и Италіи, можно сказать смѣло, посвящены очень мало въ крайне запутанныя и сложныя отношенія народностей Австро-Венгрии. Объ ея внутреннихъ дѣлахъ судить Европа только по нѣмецкимъ газетамъ и рѣчамъ делегаціонныхъ и рейхсратскихъ ораторовъ, по разговорамъ корреспондентовъ съ министрами и разными парламентскими именитостями, но цѣлыя иногда народности, наприм. въ Венгрии, не имѣютъ ни одного такъ-называемаго представителя. Можно сказать, что ни одному европейцу, о нѣмцахъ я уже не говорю, ни одному англичанину, итальянцу, французу, славяне и румыны австро-венгерскіе никогда не откроютъ всѣхъ своихъ душевныхъ мечтаній и затаенныхъ надеждъ. Изъ всѣхъ иностранцевъ только русскому и то заслужившему довѣріе, принадлежатъ ключъ къ этимъ тайникамъ душъ поработенныхъ и покоренныхъ чужеродцами славянъ. Въ этомъ-то и заключается величайшая сила и преимущество наше предъ Европой. Всѣ усилія и старанія ея поднять и направить славянъ противъ Россіи никогда не могли вѣнчаться полнымъ успѣхомъ и осуждены заранѣе на неудачи. Европѣ удалось и удастся создавать въ интеллигенціи той или другой славянской земли различныя анти-русскія партіи, которыя и имѣютъ временный успѣхъ. Но ядро народовъ остается недосягаемымъ европейскою интригъ. При этомъ еще всегда замѣчается слѣдующее явленіе. Какъ только какая-нибудь анти-русская партія успѣетъ утвердиться въ той или другой славянской народности и начинается въ ней господствовать, тотчасъ вся прочая оставшаяся не у дѣлъ или обиженная интеллигенція, частью подъ вліяніемъ личныхъ расчетовъ, частью подъ давленіемъ общенароднаго чувства, возмущеннаго господствомъ въ странѣ иноплеменинаго анти-русскаго и слѣдо-

нательно анти-славянскаго направленія, начинаетъ мало-по-малу переходить на народную почву и искать общаго съ Россіей, усиленія ея вліянія въ своей странѣ. Такъ бывало уже много разъ и такъ всегда будетъ во всѣхъ славянскихъ и единоврѣнныхъ намъ земляхъ, пока есть въ нихъ народъ и пока Европа не перестанетъ пытаться заводить у нихъ свои партіи. Такъ бывало не разъ съ чехами, хорватами, сербами въ Австро-Венгріи и за Савой. Нынѣшнее господство австро-венгерской партіи Милана и Гарашина воспитало и укрѣпило въ послѣднее время такія русскія сочувствія въ Сербіи, какія въ ней давно уже не бывали. То же совершается теперь и въ Румыніи...

„Тотъ же смѣлъ имѣютъ и нынѣшнія событія въ Болгаріи. Утвержденіе англо-нѣмецко-австрійскихъ вліяній въ Болгаріи при Баттенбергѣ послѣднихъ годовъ и при его послѣднемъ нынѣшнемъ регентствѣ стало наконецъ понемногу раскрывать глаза лучшей болгарской интеллигенціи. Не велика была кучка людей горячихъ болгарскихъ патріотовъ и крѣпкихъ друзей Россіи, лучшихъ болгарскихъ офицеровъ, рѣшившихся разомъ превратить это отчужденіе Болгаріи отъ Россіи. Большинство болгарской интеллигенціи вначалѣ не поддержало людей переворота. Оно просто еще не понимало, что на Болгарію уже занята петля, связавшая по рукамъ и ногамъ сосѣднюю Сербію. Но не прошло и двухъ мѣсяцевъ господства анти-русской, англо-нѣмецкой партіи нынѣшняго регентства, какъ умнѣйшіе представители болгарской интеллигенціи поняли свое отчаянное положеніе и стали прямо и рѣшительнѣе высказываться за Россію. Несмотря на нынѣшній терроръ въ Болгаріи, какъ только явилась возможность издавать неправительственныя газеты, начали выходить въ Соціи три оппозиціонные органа: Славейкова *Истина*, Цанкова *Свѣтъ* и Каравелова *Тырновска Конституція*...

„Отзывы этихъ газетъ о положеніи въ настоящее время дѣлъ въ Болгаріи, вѣрно передавая воззрѣнія болгарскаго народа на Россію и его чувства къ ней, служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ новымъ и живымъ свидѣтельствомъ, что стоятъ за Россію и не хотятъ слышать подстрекательствъ европейской дипломатіи не только весь болгарскій народъ, но и лучшіе, способнѣйшіе, заслуженнѣйшіе представители его интеллигенціи, какъ Бендеревъ, Груевъ, Дмитріевъ и прочіе (около 80—100) офицеры, митрополитъ Климентъ, Цанковъ и ихъ друзья, замѣчательнѣйшій болгарскій писатель Славейковъ, способнѣйшій и наиболѣе изъ всѣхъ бывшихъ въ Болгаріи за семь лѣтъ министровъ, владѣвшій министерскимъ постомъ и имѣющій большую партію, П. Каравеловъ“.
(*Моск. Вѣдом.*)

КЪ ВОПРОСУ ОБЪ ОБУЧЕНІИ ПѢНІЮ ВЪ УЧЕБНЫХЪ ЗАВЕДЕНІЯХЪ.

Въ послѣдней выижкѣ „Военно-медицинскаго журнала“ за 1879 г. опубликованы интересныя наблюденія доктора Васильева *о вліяніи пѣнія на здоровье человека*. Работа произведена подъ руководствомъ профессора В. А. Манасепна. На основаніи многихъ изысканій, авторъ пришелъ къ заключенію, что пѣніе составляетъ прекрасное средство, предупреждающее возможность приобрѣтенія чахотки легкихъ и сверхъ того, сильно способствующее развитію груди. Всѣ положенія д-ра Васильева построены на точныхъ измѣреніяхъ емкости груди. По своей практичности, заслуживаютъ особаго вниманія слѣдующія положенія: а) подъ вліяніемъ пѣнія всѣ размѣры груди быстро увеличиваются; при одинаковомъ возрастѣ тѣ лица имѣютъ большія шансы на здоровье, которыя раньше начали пѣть; б) перебирая болѣзненность пѣвчихъ авторъ убѣдился, что смертность ихъ незначительна: статистическія свѣдѣнія, собранныя за 25 лѣтъ, не указываютъ между ними ни одного случая смерти отъ чахотки. По мнѣнію изслѣдователя, пѣніе въ этомъ случаѣ стоитъ несравненно выше гимнастики. Всѣ наблюденія надъ вліяніемъ пѣнія производились въ С.-Петербургѣ, что значительно увеличиваетъ интересъ работы, такъ какъ въ столицѣ смертность отъ чахотки почти круглый годъ занимаетъ первое мѣсто. Школьному воспитанію, по наблюденію д-ра Васильева, заслуживаетъ самый большій упрекъ за пренебреженіе къ урокамъ пѣнія. Сообщая объ этомъ редація „Херсонскимъ Епархіальныхъ Вѣдомостей“ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: почтенные изслѣдователи, дѣлая упреки, хотя и заслуженные, школьному воспитанію, и не подозреваютъ, какъ младшіе ихъ коллеги въ провинціальныхъ учебныхъ заведеніяхъ въ особенности въ Одессѣ, преслѣдуя лишь свои личные матеріальныя интересы, раздаютъ очень дешево направо и налѣво индულгенціи, освобождаящія учениковъ вовсе отъ уроковъ пѣнія. Индულгенціи эти мотивируются преимущественно слабогрудіемъ, хотя парѣдка встрѣчаются и довольно курьезные мотивы, въ родѣ напр. разстройства спиннаго мозга. Конечно эти благодѣтели юности далеки отъ мысли дѣлать какія-либо изысканія въ области пѣнія: это дѣло нелегкое; но непростительно то, что они даже не подозреваютъ существованія приведенныхъ выше открытій (давно извѣстныхъ впрочемъ всѣмъ учителямъ и регентамъ пѣнія) своихъ старшихъ коллегъ,—и вмѣсто того, чтобы исполнять свои обязанности—врачевать больныхъ, они вышнваются въ предметъ пѣнія, имъ совсѣмъ чуждый; опредѣляя, кто долженъ учиться молиться при посредствѣ пѣнія (по уставу гимназій, § 4, только церковное, т. е. молитвенное пѣніе обяза-

тельно) и кто не долженъ, они вторгаются въ чужое право, право учителя пѣнія, разстраивая своимъ внимательствомъ организацію этого полезнаго и святаго дѣла, вмѣсто того, чтобы объяснить, какъ начальству учебнаго заведенія, такъ равно и родителямъ обращающихся къ нимъ учениковъ, пользу пѣнія, въ особенности для слабогрудыхъ, они поддерживаютъ своимъ авторитетомъ заблужденіе въ тѣхъ и другихъ, благо послѣдніе вѣрятъ земному врачу богѣе, чѣмъ небесному Врачу душъ и тѣлесъ. Нѣтъ сомнѣнія, что еслибы родители и воспитатели сознавали пользу пѣнія, то не стали бы искать благовидныхъ предлоговъ, чтобы освобождать дѣтей отъ уроковъ пѣнія.

ЗАПРЕЩЕНІЕ ЦЕРЕЗИНОВЫХЪ СВѢЧЪ ВЪ ЦЕРКВАХЪ.

Преосвященнымъ нижегородскимъ, епископомъ *Модестомъ*, по словамъ „Новаго Времени“, безусловно воспрещено употребленіе въ церквахъ нижегородской епархіи *церезиновыхъ свѣчъ*, вмѣсто свѣчъ изъ чисто-пчелинаго воска. Отъ церковныхъ старостъ названной епархіи отобраны спеціальныя подписки. Одновременно съ такимъ распоряженіемъ нижегородскій архипастырь выразилъ подвѣдомственному духовенству желаніе, чтобы причты и старосты первей старались сколько возможно богѣе разводить и поддерживать пчеловодство, принадлежащее церквамъ. Мѣры эти предприняты преосвященнымъ въ видахъ содѣйствія богѣе успѣшнымъ операціямъ мѣстнаго епархіальнаго завода въ выдѣлкѣ и продажѣ чисто-восковыхъ церковныхъ свѣчъ.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА.

Хронологъ. Сост. прот. *В. Вербицкій*. Кіевъ, 1885 г.

Эта книга состоитъ изъ таблицъ, которыя принесутъ пользу молодымъ священникамъ, затрудняющимся въ вычисленіи приступокъ и отступокъ чтенія Евангелія предъ недѣлю Мытаря и Фарисея и вообще сельскимъ священникамъ, которые руководствуются большею частію при чтеніи Евангелія и пѣніи осьмогласника какимъ-либо дешевымъ календаремъ. Но такое руководство нерѣдко бываетъ погрѣшительно. Напримѣръ въ прошломъ 1885 году показано въ Крестномъ календарѣ:

Января	13	недѣля мытаря и фарисея	гд. 1	утр.	Еван.	1-е.
"	20	" блудномъ.....	" 2	"	"	2-е.
"	27	" мясоестія.....	" 3	"	"	3-е.
Февраля	3	" сыропустъ.....	" 4	"	"	4-е.
"	10	1-я недѣля поста.....	" 5	"	"	5-е.
"	17	2-я ".....	" 6	"	"	6-е.
"	24	3-я ".....	" 7	"	"	7-е.
Марта	3	4-я ".....	" 8	"	"	8-е.
"	10	5-я ".....	" 1	"	"	9-е.

Но по Уставу и изданному хронологу (см. стр. 6 подъ буквою *в*), основанному на Уставѣ же слѣдовало января 13 по графѣ, стоящей подъ рубрикою съ прошлагоднею 1884 года буквою *Р*, объявлено довести порядкомъ чтенія утреннихъ Евангелій и пѣній осьмоглашнина до Пасхи 1885 года:

Января	13	недѣля мытаря а фарисея	ст. IV гд.	8-й	ут.	Ев. 11-е.
"	20	блудного.....	V	1-й	"	1-е.
"	27	мясоестія.....	"	2-й	"	2-е.
Февраля	3	сыропустъ.....	"	3-й	"	3-е.
"	10	1-я нед. поста.....	"	4-й	"	4-е.
"	17	2-я ".....	"	5-й	"	5-е.
"	24	3-я ".....	"	6-й	"	6-е.
Марта	3	4-я ".....	"	7-й	"	7-е.
"	10	5-я ".....	"	8-й	"	8-е.

Хронологъ отличается отъ подобныхъ изданій тѣмъ, что въ немъ все основано на одной *ключевой* буквѣ, которой поручено исправлять должность и вступлетія—показывать дни седмицы. Цѣна хронологу съ пересылкою 30 коп. Адресъ: въ г. Бійскѣ, миссіонеру протоіерею Вербицкому.

НОВЫЯ КНИГИ,

изданныя учебн. магазиномъ НАЧАЛЬНАЯ ШКОЛА *Е. Н. Тихомировой*. Москва, Кузнецкій Мостъ.

Фарраръ Ф. В. перев. **Ө. Матвѣевъ** „Жизнь и труды Св. апостола Павла“ 1887 г. ц. 3 р. съ перес. 3 р. 50 к.

Тихомировъ Д. „Школа грамотности“ книга для первоначальнаго обученія русскому и церковно-славянскому чтенію, письму и арифметикѣ; предназначается для школъ грамотности, домашняго обученія и церковно-приходскихъ школъ. Цѣна 30 коп. 1887 г.

Тихомировъ Д. „Начатки Географіи, изд. 2-е значительно исправленное. 1887 г., ц. 25 к.

Владиславъ В. свая. „Изъ быта крестьянъ“. 1887 г., цѣна 50 к. изд. 3-е.

Крыловъ В. свая. „Сокращенная практическая Славянская Грамматика“ съ систематическими славянскими и русскими примѣрами, изборниками и словарями 1886 г., ц. 60 к.

Кирпичниковъ А. И. „Двѣ биографіи“: Жоржъ-Зандтъ и Гейне. 1887 г., ц. 40 к.

Острогорскій В. П. „Выразительное чтеніе“ изд. 2-е 1886 г. цѣна 75 коп.

Острогорскій В. П. Бесѣды о „преподаваніи словесности“ изд. 2-е 1886 г., ц. 80 к.

Острогорскій В. П. и Семеновъ Д. Д. „Русскіе педагогическіе дѣятели“: А. И. Пироговъ, К. Д. Ушинскій, Н. А. Корфъ. 1887 г., ц. 75 к.

Семеновъ Д. Д. „Рождественская елка“ въ живыхъ картинахъ, сценахъ, пѣсняхъ и играхъ, съ рисунками и нотами 1887 г., ц. 1 р. 25 к.

Сорокинъ В. М. „О сельскомъ волостномъ управленіи“ и новыя правила о крестьянскихъ семейныхъ раздѣлахъ, о наймѣ сельскихъ рабочихъ, о взаимныхъ отношеніяхъ фабрикантовъ и рабочихъ. 1887 г. ц. 50 коп.

Сорокинъ В. М. „О дѣлахъ житейскихъ“ общественные вопросы въ разсказахъ для юношества стараго учителя. Содержаніе: Нашъ языкъ. Какъ люди пишутъ, Какъ появились книги, Почта, Торговля, Деньги, Налоги, Судебная реформа, Судъ присяжныхъ, Земство, Военская повинность, Городъ. 1886 г., ц. 1 р. 25 к.

Савенко Ф. Г. „Хрестоматія“. Сборникъ статей для чтенія въ приготов. первыхъ классахъ средн. учебн. зав. 1887 г., ц. 50 к.

Смирновъ П. прот. „О церковно-приходскихъ школахъ“ ц. 30 к.

Всѣ эти книги можно получать во всѣхъ книжныхъ магазинахъ Москвы и С.-Петербурга.

„О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка“. Критико-эзегетическое изслѣдованіе Николая Виноградова. I—VI+311 стр. М. 1887 г. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 25 к.

Его же: „Будущность церкви Христовой и всего міра въ ихъ взаимномъ отношеніи“. 215 стр. М. 1884 г. Ц. 1 руб.

Его же: „Антихристіанство и антихристъ по ученію Христа и св. апостоловъ“. Нижній-Новгородъ. I—V+80 стр. Ц. 40 коп.

Его же: „Ученіе св. Евангелія и Апостола о воскресеніи мертвыхъ“. I—IV+65 стр. М. 1882 г. (Послѣдніе экземпляры). Ц. 30 к.

Гг. книгопродавцамъ въ Москвѣ, С.-Петербургѣ и Казани обычная уступка.

Адресъ автора-издателя: Люблино-Перерва, Моск.-Курек. ж. дор. учителю духовнаго училища, н. с., Николаю Виноградову.

**ВЪ СИНОДАЛЬНЫХЪ КНИЖНЫХЪ ЛАВКАХЪ МОСКВЫ
И С.-ПЕТЕРБУРГА**

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ КНИГА:

ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ СОФИСТЫ.

Соч. Т. Ф. Брентано, профессора частной школы политическихъ наукъ. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. С.-Петербургъ. 1886 г. Въ книгѣ 252 страницы, въ 8 долю листа. Цѣна 1 руб. 50 к. въ бумажѣ; гг. книгопродавцамъ уступка 20%.

Содержаніе книги: Введеніе: Происхожденіе новѣйшей софистики.— Основное начало философіи.—Геній великихъ философовъ.—Характеръ софистовъ.—Значеніе софистовъ.—О важности ученія софистовъ. Греческіе софисты: Зенонъ элейскій, Мелиссъ, Протагоръ, Горгіасъ и пр. Современные англійскіе софисты. Философія XVIII вѣка.—Основные начала логики Стюарта Милля.—Причина софизмовъ Стюарта Милля.— Антиномія Герберта Спенсера и проч.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА

ВАРШАВСКІЙ ДНЕВНИКЪ

въ 1887 году.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА.

Въ Варшавѣ:		Съ пересылкою:	
На годъ	9 руб. 60 коп.	На годъ	12 руб. — коп.
„ полгода	4 „ 80 „	„ полгода	6 „ — „
„ три мѣсяца	2 „ 40 „	„ три мѣсяца	3 „ — „
„ мѣсяцъ	— „ 80 „	„ мѣсяцъ	1 „ — „

ЗА ГРАНИЦУ: (подъ бандеролью), на годъ—15 руб. (20 гульд. или 40 франковъ), полгода—7 руб. 50 коп. (10 гульд., 20 франк.), три мѣсяца—3 р. 75 к. (5 гульд., 10 франковъ), мѣсяцъ 1 р. 25 к.

Для увѣданныхъ и гимназическихъ управленій, магистратовъ и гражданскихъ судей по 10 руб., а для лицъ православнаго духовенства и начальныхъ учителей по 8 р.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Варшава, Медовая, № 20), а также въ книжныхъ магазинахъ Н. П. Карбасникова, въ С.-Петербургѣ, Литейный пр., № 48-й; въ Москвѣ, Моховая, д. Коха, и въ Варшавѣ, Новый-Свѣтъ, № 65.

„Варшавскій Дневникъ“ выходитъ ежедневно, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней. Въ случаѣ важныхъ событій въ политической жизни редакція старается выпускать нумера и по праздничнымъ днямъ.

Задача „Варшавскаго Дневника“ быть выразителемъ интересовъ населенія этой окраины Русскаго государства и слѣдить за вопросами, имѣющими общерусское значеніе. Газета ставитъ себѣ цѣлью наблюдать за развитіемъ политической, общественной и литературной жизни всего славянства и имѣть корреспондентовъ въ различныхъ славянскихъ земляхъ.

Редакторъ-издатель П. А. Кулаковскій.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Ноября 29-го 1886 года.

Цензоръ свящ. Іоаннъ Петропавловскій.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ОТКРЫВАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1887 ГОДЪ НА ИЗДАВАЕМЫЕ
ПРИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ:

„ЦЕРКОВНЫЙ ВЪСТНИКЪ“

И

„ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“

(СЪ ТОЛКОВАНІЯМИ НА ВЕТХІЙ ЗАВѢТЬ).

„Церковный Вѣстникъ“ въ 1887 году будетъ издаваться на прежнихъ основаніяхъ и въ прежнемъ направленіи. Въ официальной своей части „Церковный Вѣстникъ“ есть официальный органъ Св. Синода и состоящихъ при немъ центральныхъ учрежденій, въ неофициальной же части онъ — органъ с.-петербургской духовной академіи. Высшее церковное правительство, избравъ официальную часть академической церковной газеты своимъ официальнымъ органомъ для помѣщенія въ ней своихъ распоряженій и Высочайшихъ новеллій по духовному вѣдомству, не лишило въ то же время академическую корпорацію возможности въ неофициальной части той же газеты свободно выражать свои сужденія по церковнымъ вопросамъ, сообщать полезныя для духовенства свѣдѣнія, а вмѣстѣ съ тѣмъ давать возможность и духовенству высказывать свои нужды и желанія, дабы такимъ образомъ существовалъ взаимный обмѣнъ мыслей между людьми духовной науки и дѣятелями церковной жизни. Академическая корпорація доселѣ старалась въ неофициальной части „Церковнаго Вѣстника“ осуществлять идеалъ служенія истиннымъ интересамъ православной церкви на поприщѣ духовной публицистики и впредь будетъ по мѣрѣ силъ стремиться къ возможно полному осуществленію этого идеала.

Неофициальная часть „Церковнаго Вѣстника“ имѣетъ въ настоящее время слѣдующій видъ. Въ ней печатаются прежде всего разнообразныя статьи, посвященныя обсужденію различныхъ церковныхъ вопросовъ, именно: 1) передовыя статьи; 2) корреспонденціи, статьи и сообщенія вѣстныхъ сотрудниковъ, преимущественно духовныхъ лицъ, и 3) „Мнѣнія печати свѣтской и духовной по церковнымъ вопросамъ“. Для помѣщенія различныхъ извѣстій имѣются слѣдующіе постоянные отдѣлы: 4) „Лѣтопись церковной жизни въ Россіи и за границей“, представ-

ляющая обзорные всех важнейших событий и движений в области религиозной жизни; 5) „Летопись общественной жизни за прошлую неделю в России и за границей“, сообщающая сведения о всех важнейших общественных событиях в нашем отечестве и вне его; 6) Разныя известія и замѣтки“, содержащая разнообразныя интересныя свѣдѣнія, не укладываемыя въ вышеозначенныхъ отдѣлахъ. Въ видахъ систематизаціи и освѣщенія главнѣйшихъ фактовъ религиозной жизни печатаются чрезъ опредѣленные промежутки времени: 7) Иностранное обзорное“, группирующее вѣсти съ православнаго Востока и римско-католическаго и протестантскаго Запада. Немалое вниманіе обращено также и на отдѣлы библиографическіе, которые суть слѣдующіе: 8) „Обзорное духовныхъ журналовъ“, 9) „Обзорное свѣтскихъ журналовъ“ со стороны статей, представляющихъ церковный интересъ и 10) „Библиографическія замѣтки“ или обзорное и оптика вновь выходящихъ богословскихъ сочиненій.

Слѣдуя указаніямъ опыта и удовлетворяя запросамъ церковно-религиозной жизни, редакция своимъ отдѣламъ старается, другіе расширяетъ и, сообразно съ вновь зарождающимися потребностями, открываетъ новое. Съ истекшаго года особенное вниманіе посвящено церковно-приходскимъ школамъ, для которыхъ отведенъ особый отдѣлъ.

„Христіанское Чтеніе“, составляющее прибавленіе къ „Церковному Вѣстнику“ помѣщаетъ разнообразныя, преимущественно учебныя, статьи по всемъ отраслямъ богословскихъ знаній. Сверхъ того въ немъ печатаются, съ особымъ счетомъ страницъ, „Толкованіе на Ветхій Заветъ“. Въ 1867 г. будетъ продолжаться печатаніе „Толкованія на книгу пророка Исаіа“.

„Церковный Вѣстникъ“ и „Христіанское Чтеніе“ съ „Толкованіями“ составляютъ въ годъ болѣе двухсотъ шестидесяти (260) печатныхъ листовъ („Церк. Вѣстн.“ до 148 л. и „Христ. Чтен.“ до 124 л.).

Цѣна.—Годовая цѣна въ России за оба журнала 7 руб. (семь) съ пересылкою; отдѣльно за „Церковный Вѣстникъ“ 5 р. (пять), за „Христіанское Чтеніе“ съ „Толкованіями“ 5 руб. (пять). За границей, для всехъ мѣстъ: за оба журнала 9 руб. (девять), за каждый отдѣльно 7 руб. (семь) съ пересылкою.

Подписка. — Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: „Въ редакцію „Церковн. Вѣстника“ и „Христіан. Чтенія“, въ С.-Петербургѣ“. Подписывающіеся въ Петербургѣ обращаются въ контору редакціи (Шлиссельбургскій проспектъ, близъ Невскаго монастыря, д. № 4, кв. № 1), гдѣ можно получать также отдѣльныя изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія (по 10 коп. за мѣсто занимаемое 1 строкой петита за объявленіе болѣе 1 раза и 15 к.— за 1 разъ) и для разсылки при „Церк. Вѣстн.“ (по 5 р. за тысячу).

Въ ноябрѣ мѣсяцѣ текущаго 1866 года выйдетъ особую книжкою

ШЕСТОЙ ВЫПУСКЪ ТОЛКОВАНІЙ НА ВЕТХІЙ ЗАВѢТЪ

Въ этомъ выпускѣ продолжено толкованіе на книгу пророка Исаіа (главы XIII — XXXIV). Цѣна 1 руб. 25 коп. безъ пересылки и 1 руб. 50 коп. съ пересылкою.

Въ конторѣ редакціи (Шлиссельбургскій проспектъ, близъ Невскаго монастыря, домъ № 4, кварт. 1) можно получать полные экземпляры

„ЦЕРКОВНАГО ВѢСТНИКА“ и „ХРИСТИАНСКАГО ЧТЕНІЯ“

за 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг. по пяти рублей за оба журнала за годъ (вмѣсто семи) и по три рубля за годовой экземпляръ каждого журнала отдѣльно (вмѣсто пяти).

Тамъ же можно получать:

I. Собраніе древнихъ литургій въ переводѣ на русскій языкъ—въ пяти выпускахъ; цѣны каждого отдѣльно 1 р. съ перес., а всѣхъ пяти выпусковъ вмѣстѣ (больше 50 печатн. листовъ) 3 р. съ перес.

II. Толкованіе на Ветхій Заветъ—первый и второй выпуски (толкованіе книги пророка Іеремин), цѣна 2 р. 50 к., съ перес. 3 р. (отдѣльно 1-й вып. 1 р. 25 к. съ перес., 2-й вып. 2 р. съ перес.). Третій выпускъ (начало толкованія на книгу Псалмовъ, введен. и псалмы I—IX) ц. 75 к. безъ перес. и 1 р. съ перес. Четвертый выпускъ (продолженія толкованія книги Псалмовъ, псалмы X—XXIII), ц. 75 к. безъ перес. и 1 руб. съ перес. Пятый выпускъ (начало толкованія книги пророка Исаи, введен. и главы I—XII), ц. 75 к. безъ перес. и 1 р. съ перес.

Въ конторѣ редакціи еще продаются:

I. „Христіанское Чтеніе“ за 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 1836, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 гг. по 2 р. за экземпляръ каждого года безъ перес. и по 3 р. съ перес. Выписывающіе одновременно за всѣ исчисленные 13 годовъ платятъ безъ пересылки 18 р. съ перес. 23 р. с.

II. „Христіанское Чтеніе“ за 1848, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863, 1864, 1865, 1866, 1867 и 1868 гг. по 3 р. за экземпляръ каждого года безъ перес. и по 4 руб. с. съ перес.; за всѣ 13 годовъ 30 р. безъ перес. и 35 р. съ пересылкою.

III. „Христіанское Чтеніе“ за 1849, 1850, 1852, 1855, 1857, 1870 и 1871 гг. по 4 р. за экз. каждого года безъ перес. и по 5 р. съ перес.; за всѣ 7 годовъ 23 р. безъ перес. и 28 р. съ перес.

IV. „Христіанское Чтеніе“ за 1872, 1873 и 1874 гг. по 4 р. с. за экземпляръ каждого года безъ перес. и по 5 р. съ перес.

V. „Христіанское Чтеніе“ за 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 годы, вмѣстѣ съ „Церковнымъ Вѣстникомъ“ по 5 р. съ перес., отдѣльно по 3 р.

За всѣ вышеизложенные годы можно получать журналъ и отдѣльными книжками по 75 к. безъ перес. и по 1 р. съ перес.

Въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за прежніе годы помѣщены слѣдующія бесѣды св. Іоанна Златоустаго: а) на кн. Дѣяній св. апостоловъ за 1856 и 1867 гг.; б) на посланія къ Ефессянамъ и Колоссянамъ—за 1858 г. и в) на посланіе къ Солунянамъ, Тимошею, къ Титу, Филлимону и къ Евреямъ—за 1859 годъ.

ОТДѢЛЬНЫЯ ИЗДАНИЯ:

1) Творенія св. Іоанна Златоустаго: I. его бесѣды—а) къ антиохійскому народу, томъ первый. Цѣна 1 р. безъ перес. и 1 руб. 50 коп. съ перес.; б) на Евангеліе Іоанна, два тома (въ каждомъ томѣ по 34 листа), ц. за 2 тома 1 р. 50 к. безъ перес. и 2 руб. съ перес.; в) на разныя мѣста Св. Писанія, три тома (въ 1 томѣ и во 2 томѣ по 35 л., въ 3—38 л.), ц. за три тома 3 руб. безъ перес. и 4 руб. съ перес.; г) на разныя случаи, два тома (въ 1 томѣ 36 л., во 2—34 л.), цѣна за оба тома 2 руб. безъ перес. и 3 руб. съ перес.; д) на первое посланіе къ Коринтянамъ, два тома (въ 1 томѣ 25 л., во 2—27 л.), цѣна 1 р. 25 к. безъ перес. и 1 р. 50 к. съ перес. II. Письма Златоуста (20 л.), цѣна 50 к. безъ перес. и 75 к. съ пересылкою.

2) Письма Θεодора Студита, два тома (въ 1-мъ томѣ 20 листовъ, во 2-мъ—38 листовъ), цѣна 1 р. 50 коп. безъ перес. и 2 руб. съ перес.

3) Церковная исторія Евсевія Памфила. 1-й томъ (34 листа). Цѣна 1 руб. безъ пересылки и 1 руб. 50 коп. съ пересылкою.

4) Св. подвижники восточной церкви. Пресвяд. Филарета (25 листовъ). Цѣна 1 руб. безъ пересылки и 1 руб. 25 коп. съ пересылкою.

5) Древнія формы символовъ. Проф. И. В. Чельцова (13 листовъ). Цѣна 75 коп. безъ пересылки и 1 руб. съ пересылкою.

6) Каноническое право. Митр. Шагуны (40 листовъ). Цѣна 1 руб. безъ пересылки и 1 руб. 50 коп. съ пересылкою.

7) Указатель къ „Христіанскому Чтенію“ за 1821—1870 годы. Ц. 30 коп. безъ пересылки и 50 коп. съ пересылкою.

8) Дополнительный указатель къ „Христіанскому Чтенію“ (за 1871—1880 гг.). Цѣна 30 коп. безъ пересылки, 50 коп. съ пересылкою, а за оба указателя 75 коп. съ пересылкою.

9) Генетическое введеніе въ православное богословіе. Лекціи (по запискамъ студентовъ) прот. Θ. Θ. Сидонскаго. Ц. 80 коп. безъ пересылки, съ перес. 1 руб.

10) Положеніе о правахъ и преимуществахъ лицъ, служащихъ при духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Цѣна 30 коп. съ пересылкою.

11) Обзоръ посланій св. ап. Павла къ Коринтянамъ, проф. М. Голубева. 337 стр. Цѣна 80 коп., съ перес. 1 рубль.

12) Грамота константинопольскаго патріарха Паисія 1 къ московскому патріарху Никону. Оригинальный текстъ съ русскимъ переводомъ и примѣчаніями. Цѣна 1 руб. съ перес.

13) Толков. на Ветх. Зав. (пять вып.).

14) Собр. древн. литургій (пять вып.),— см. выше.

15) Христ. Апологетика, или курсъ основнаго богословія проф. Н. П. Рождественскаго, два тома (920 стр.). Цѣна 4 руб. безъ пересылки и 5 руб. съ пересылкою.

ПРОДАЮТСЯ ЕЩЕ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

1) Обь отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по возрѣнію христіанскихъ апологетовъ. Соч. проф. сб. дух. акад. Е. Ловягина. 1872 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 коп.

2) О необходимости священства (противъ безпоповцевъ). Соч. бакал. сб. дух. акад. А. Предтеченскаго. 1865 г. Цѣна 30 коп., съ пересылкою 50 коп.

3. Исторія санктпетербургской духовной академіи. Соч. И. А. Чистовича. Цѣна 1 р. съ пересылкою.

4. Курсъ опытной психологіи. Его же. 2-е изданіе 1875 года. Цѣна 1 руб. 25 коп.

5. Теофанъ Прокіповичъ и его время. Его же. Цѣна 2 руб.

6. Древнегреческій міръ и Христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка. Его же. Цѣна 1 руб.

7. Семейная жизнь въ русскомъ расколѣ. Историческій очеркъ раскольническаго ученія о бракѣ. Выпускъ 1-й (отъ начала раскола до царствованія императора Николая I). Соч. проф. акад. И. Нильскаго. Цѣна 1 р. 75 к., съ перес. 2 р. Выпускъ 2-й (царствованіе императора Николая I), цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 25 коп.

8. Нѣсколько словъ о русскомъ расколѣ. Его же. Цѣна 75 коп. съ пересылкою.

9. Учебникъ логики. А. Свѣтлина. Изд. 6-е. Цѣна 45 коп., съ перес. 60 коп. При требованіи не менѣе 10 экз. за перес. не прилагается.

10. Исторія возсоединенія западно-русскихъ униатовъ старшихъ временъ. Соч. М. О. Коляловича (стр. XI и 400). Цѣна 2 рубля съ пересылкою.

11. Объ апокрисисѣ Христофора Филагета. Исслѣдованіе Н. А. Сабалановича. Спб. 1873 года. Цѣна 1 руб. 25 коп., съ пересылкою 1 р. 50 коп.

12. Отношеніе греческаго перевода LXX толковниковъ къ еврейскому масоретскому тексту въ книгѣ пророка Іереміи. Исслѣдованіе И. Якимова. Спб. 1874 г. Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 25 коп.

13. Догматическое ученіе о семи церковныхъ таинствахъ въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцовъ и писателей церкви до Оригена включительно. Историко-догматическое изслѣдованіе проф. А. Катанскаго. С.-Петербургъ, 1877 года. Цѣна 2 руб. 50 коп. съ пересылкою (26 $\frac{1}{2}$ печат. листовъ).

14. Историческое обозрѣніе священ. книгъ Новаго Завѣта. Выпускъ первый. Священника В. Рождественскаго. 1878 г. (263 стр.). Цѣна 1 руб. 25 коп. съ пересылкой.

15. Константинопольскій патріархъ и его власть надъ русскою церковію. Соч. проф. Тимоѣя Барсова. 1872 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою.

16. Историческіе, критическіе и полемическіе опыты проф. Николая Барсова. 1878 г. (567 стр.). Цѣна 3 р. съ пересылкою.

17. Классификація выводовъ. Проф. М. Каринскаго. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

18. Происхожденіе древне-христіанской базилики. Доктора Н. Покровскаго. Цѣна 1 р. 75 коп., съ перес. 2 руб.

19. Историческая живучесть русскаго народа и ея культурныя особенности. М. Коляловича. 1882 г. Цѣна 25 коп., съ перес. 30 коп.

20. Дидактическое значеніе священной исторіи въ кругѣ элементарнаго образованія. Опытъ историко-критическаго изслѣдованія. Выпускъ первый. С. Соллертинскаго. Спб. 1883 г. Цѣна 2 р. 25 коп.

21. Виссаріонъ Никейскій. Его дѣятельность на Ферраро-флорентійскомъ соборѣ, богословскія сочиненія и значеніе въ исторіи гуманизма. А. Садова. Спб. 1883 г. Цѣна 2 руб.

22. Исторія израильскаго народа въ Египтѣ отъ поселенія въ землѣ

Гесемъ до египетскихъ казней. Соч. проф. Ф. Г. Едеонскаго. Спб. 1884 г. Ц. 2 руб.

23. Византийское государство и церковь въ XI в. Н. Скабалаевича. Спб. 1884 г. Ц. 3 руб.

24. Чтенія по исторіи Западной Россіи. Проф. М. Бойловича. Спб. 1884 г. изд. 4 е съ этнографическою картою (стр. XII и 349). Цѣна 1 руб. 25 коп., съ пересылкою 1 руб. 50 коп.

25. Посobie къ преподаванію Пространнаго катихизиса, Вып. 1-й — Введеніе и символъ вѣры. С. Солдертинскаго. Спб. 1884 г. (стр. IV—1), Ц. 1 руб., за пересылку 1 ф.

26. Трактаты Теофана Прокоповича о Богѣ единомъ по существу и тринномъ въ Лицахъ. Ф. Тихомирова. Спб. 1884 г. Цѣна 1 руб. 25 коп., съ пересылкою 1 руб. 50 коп.

27. Исторія русскаго самосознанія по историческимъ памятникамъ и научнымъ сочиненіямъ. Проф. М. О. Коляловича. Спб. 1884 г. Цѣна 3 руб. 50 коп. безъ пересылки.

28. Религіозное, общественное и государственное состояніе евреевъ во время судей. И. Троицкаго. Спб. 1885 г. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пересылкою 1 руб. 75 коп.

29. Исторія первобытной христіанской проповѣди (до IV вѣка), Соч. Н. Барсова. Цѣна 2 руб. 50 коп. съ пересылкою.

30. Грюнвальденская битва 1410 г. М. О. Коляловича. Спб. 1885 г. Цѣна 10 коп., съ пересылкою 15 коп.

31. Разборъ критики Борсакова на сочиненіе: Исторія русскаго самосознанія. М. О. Коляловича. 1885 г. Цѣна 20 коп., съ перес. 25 коп.

32. Римскій католицизмъ въ Америкѣ. Соч. А. Лопухина. Спб. 1881 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

33. Религія въ Америкѣ. Его же. Спб. 1882 г. Цѣна 1 руб.

34. Жизнь за океаномъ. Его же. Спб. 1882 г. Цѣна 1 руб. 50 коп.

35. Законодательство Моисея. Съ приложеніемъ трактата: Судъ надъ I. Христомъ. Его же. Спб. 1882 г. Цѣна 2 руб.

36. Гусситское движеніе. Вопросъ о чашѣ въ Гусситскомъ движеніи. Соч. И. Пальмова. Спб. 1881 г. Цѣна 2 руб. 50 коп. съ пересылкою.

Примѣчаніе. 1) Всѣ статьи и сообщенія для помѣщенія въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ должны быть доставляемы или высылаемы въ редакцію непременно съ адресомъ автора. Статьи, доставляемыя безъ означенія гонорара за нихъ, признаются бесплатными. За слова и поученія редакция не платитъ никакого гонорара.

2) Статьи и сообщенія, признанныя редакціей неудобными къ печатанію, сохраняются въ теченіе трехъ мѣсяцевъ въ редакціи для возвращенія по личному востребованію; возвращенія же ихъ по почтѣ редакция на себя не принимаетъ.

3) Авторы, желающіе, чтобы объ ихъ сочиненіяхъ помѣщенъ былъ отзывъ въ „Церковномъ Вѣстникѣ“, благоволятъ прислать въ редакцію свои сочиненія немедленно по выходѣ въ свѣтъ.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

въ 1887 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1887 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: I) Церковнаго, II) Философскаго и III) Листка для Харьковской епархіи,—и будетъ выходить два раза въ мѣсяцъ, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ номерѣ.

Цѣна за годовое изданіе 10 руб. съ пересылкою. Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается—въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“—при Харьковской духовной семинаріи, въ свѣтлой лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографіи оружнаго штаба, Нѣмецкая ул. домъ № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Бирюковъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул.—въ Москвѣ въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Фералонтова—въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885 и 1886 годы, по прежней цѣнѣ, т. е. по 10 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 г. по уменьшенной цѣнѣ, именно по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЕЖЕМѢСЯЧНАГО ЖУРНАЛА

„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“

въ 1887 году.

Изданіе журнала „Душеполезное Чтеніе“ въ 1887 году, двадцать восьмью его существованія, будетъ продолжаемо на прежнихъ основаніяхъ. Редакція останется вѣрною своей первоначальной задачѣ—служить духовному и нравственному наставленію христіанъ, удовлетворять потребности общеназидательнаго и общепяятаго духовнаго чтенія.

„Душеполезное Чтеніе“ въ 1887 году будетъ по прежнему выходить ежемѣсячно.

Цѣна годовому изданію безъ доставки и пересылки 3 руб. 50 коп., съ пересылкою иногороднымъ и съ доставкой московскимъ подлинникамъ 4 руб.

Подписка на „Душеполезное Чтеніе“ принимается: въ Москвѣ, въ квартирѣ редактора, при Николаевской, въ Толмачахъ церкви, протоіерея Василія Нечаева, также у сыновей покойнаго книгопродавца Фералонтова на Никольской улицѣ и въ Складѣ духовно-нравственныхъ книгъ при Петровскомъ монастырѣ; въ С.-Петербургѣ у книгопродавца И. Д. Тузова, Бол. Садовая.

Иногородные благоволятъ относиться для подписки исключительно въ редакцію „Душеполезнаго Чтенія“ въ Москвѣ.

Издатель-редакторъ протоіерей *Василій Нечаевъ*.

ПОДПИСКА НА 1887 ГОДЪ.

Съ 1885 года выдается въ Москвѣ, безъ предварительной цензуры. Журналъ, посвященный вопросамъ общественной благотворительности, подъ названіемъ

„ДѢТСКАЯ ПОМОЩЬ“.

24 № ВЪ ГОДЪ.

Это совсѣмъ не дѣтскій журналъ, а филантропическій: название журнала имѣеть въ виду благотворительную помощь нуждающемуся дѣтству, какъ основу всей общественной благотворительности.

ВЪ ПРОГРАММУ ЖУРНАЛА ВХОДЯТЪ:

I. Отдѣлъ. Распоряженія Правительства и отдѣльныхъ вѣдомствъ и учреждений, съ передовыми статьями.

II. Отдѣлъ „Общества попеченія о немощныхъ дѣтяхъ въ Москвѣ“, котораго журналъ состоитъ органомъ, обнимающій и труды Съезда Московскихъ Благотворительныхъ учреждений.

III. Литературный отдѣлъ, посвященный главнымъ образомъ разработкѣ вопросовъ общественной благотворительности, имѣющей зацѣлю представить постепенно возможно полную картину современныхъ благотворительныхъ учреждений русскихъ и иностранныхъ, и наконецъ въ томъ-же отдѣлѣ непрерывно ведутся четыре хроникъ: Обзорніе иностранной литературы и журналистики по предметамъ общественной благотворительности. — Обзорніе русской литературы и журналистики. — Хроника иностранной, — и Хроника русской благотворительности, въ послѣднюю входитъ еще особый отдѣлъ — обзоръ благотворительности по духовному вѣдомству подъ названіемъ — Хроника епархіальной благотворительности.

IV. Отдѣлъ. Смѣсь, гдѣ помѣщаются всѣ мелкія статьи по предметамъ программы и текуція извѣстія.

V. Отдѣлъ. Объявленія — въ составѣ журнала исключительно по предметамъ общественной благотворительности, и на оберткѣ исключительно книжныя, о книгахъ, журналахъ и газетахъ.

Срокъ выхода журнала—два раза въ мѣсяцъ—15 и 30 числа каждаго мѣсяца.

Годовая подписная цѣна: въ Москвѣ безъ доставки 2 р., съ доставкой на домъ 2 р. 50 к., съ пересылкою иногороднымъ 3 р., съ пересылкой за границу 4 руб.

Вышедшіе три тома „Дѣтской Помощи“. Первый за первое полугодіе 1885 г. №№ 1—12, Второй за второе полугодіе 1885 года №№ 13—24, Третій за первое полугодіе 1886 года. №№ 1—12 и вскорѣ имѣющій выдти Четвертый томъ за второе полугодіе 1886 г. №№ 13—24, каждый можно получить отдѣльно по 1 р. 50 к. съ пересылкой по 2 р.

Подписка принимается: въ Москвѣ въ редакціи, Остоженка д. прот. Смирнова-Платонова, и въ конторѣ типографіи Снегирева —, Остоженка, Савеловскій переулокъ, домъ г-жи Снегиревой. Писма и послылки, газеты и журналы адресуются „въ Москву, въ редакцію Дѣтской Помощи“.

Редакторъ-Издатель прот. Г. П. Смирновъ-Платоновъ.

**XVIII ГОДЪ. ОТВЕРЫТА ПОДПИСКА
на 1887 годъ.**

**НА ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ЛИТЕРАТУРЫ,
ПОЛИТИКИ И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ.**

„НИВА“

выходящій еженедѣльно, т.-е. 52 нумера въ годъ (болѣе 2000 рисунковъ
и чертежей, и 2400 столбцовъ текста), съ ежемѣсячнымъ приложеніемъ

„ПАРИЖСКИХЪ МОДЪ“ И ДРУГИХЪ ПРЕМІЙ.

На 1887 годъ большая новая картина профессора Имп. Акад. Худож.
К. Е. МАКОВСКАГО, подъ заглавіемъ:

„БАБУШКИНА СКАЗКА“

печатанная масляными красками.

Подписка принимается въ Спб., въ конторѣ редакціи, по Невскому
пр.. № 6.

Подписная цѣна за годовое изданіе „НИВЫ“ съ правомъ на полу-
ченіе всѣхъ бесплатныхъ премій въ теченіе 1887 года:

Безъ дост. въ С.-Петербур. 4 р.		Безъ дост. въ Москвѣ черезъ Отд. Конт. „Нивы“ у Н. Печковской (Петр. линіи)..... 5 р.
Съ доставкой въ С.-Петер. 5 р. 50 к.		Съ дост. въ Москвѣ и другихъ город. и мѣстечкахъ Имперіи... 6 „
		За границу..... 8 „

Для гг. служащихъ, какъ въ частныхъ, такъ и въ казенныхъ учрежденіяхъ,
допускается разсрочка съ ручательствомъ гг. назначенъ и управляю-
щихъ.

„Нива“, вступая нынѣ въ восемнадцатый годъ изданія, въ теченіе
всего этого ряда годовъ неизмѣнно сохраняла характеръ истинно рус-
скаго журнала для семейнаго чтенія. Этому долголѣтнему традицион-
ному направленію „Нива“ останется вѣрною и на будущее время, при
этомъ постоянно улучшая внѣшній видъ и внутреннее содержаніе жур-
нала. Нашимъ постояннымъ читателямъ мѣлѣстно, что „Нива“ не только
дастъ все то, что общается, но всегда гораздо болѣе.

Стремясь выполнить трудную и высокую задачу дать лучшее и по-
лезное чтеніе въ кругу семьи, мы озабочивались чтобы литературный
материалъ, помѣщаемый у насъ, отличался свѣжестью и интересомъ,
пробуждая притомъ въ читателѣ чувство ко всему доброму и благород-
ному. Оставаясь вѣрны этой задачѣ въ теченіе многихъ лѣтъ, постоя-
нно улучшая дѣло, мы имѣли цѣлью достигнуть того, чтобы это былъ
журналъ по возможности для всѣхъ и обо всемъ, чтобы это былъ полный
обзоръ современной умственной и художественной жизни, притомъ
обзоръ, полный живаго, многосторонняго содержанія—словомъ журналъ
настоющей русской семьи, въ лучшемъ значеніи этого слова. Въ буду-
щемъ году остается тотъ же неизмѣнный характеръ, та же программа
и направленіе.

.. Вслѣдствіе новыхъ почтовыхъ правилъ, цѣна за пересылку періодическихъ изданій съ будущаго 1887 г. увеличена, но мы, не въ примѣръ другимъ журналамъ, не возвышаемъ подписной цѣны, не смотря на то, что новая почтовая такса обойдется намъ на 8.000 руб. дороже, чѣмъ въ прежніе годы.

Въ „Нивѣ“ помѣщаются: историческіе романы и повѣсти (преимущественно изъ русской исторіи), рассказы, очерки, біографіи при портретахъ замѣчательныхъ лицъ и общественныхъ дѣятелей; статьи по вопросамъ искусства — живописи, скульптуры и архитектуры; по естествознанію, гигиенѣ (ученію о здоровьи), географіи, этнографіи, археологіи, путешествіямъ, технологіи, астрономіи, новѣйшимъ открытіямъ и изобрѣтеніямъ; еженедѣльное обозрѣніе политическое, современныхъ событій; смѣсь, хозяйственные совѣты, шахматныя, математическія, алгебраическія и др. задачи, загадки, ребусы, и проч.. тиражи внутреннихъ займовъ и частныя объявленія.

Въ постоянной рубрицѣ „Разныхъ Извѣстій“ въ „Нивѣ“ представляются еженедѣльно сжатая, но полная сообщенія о современной жизни страны, обо всѣхъ важныхъ интересахъ дня, т.-е. придворныя извѣстія, сообщенія правит., худож. извѣстія, о школѣ, литературѣ, наукѣ, театрѣ, музыкѣ, военномъ и морскомъ дѣлѣ, спортѣ, техникѣ, городскія и губернскія извѣстія и пр. и пр.

Полное собраніе 17-ти предыдущихъ томовъ „Нивы“ представляетъ цѣлую бібліотеку интереснѣйшаго и полезнаго чтенія. У насъ помѣщались произведенія самыхъ выдающихся и крупныхъ талантовъ русской литературы (Тургенева, графа Л. Н. Толстаго, Д. В. Григоровича, А. Н. Майкова, Я. П. Половскаго, гр. Е. А. Саліаса, Н. Д. Ахшарумова, В. С. Крестовскаго, Н. Н. Каразина, Вас. И. Немировича-Данченка и многія другія).

При журналѣ „Нива“ выдается, для удовлетворенія потребностей каждой семьи (въ приготовленіи платья и бѣлья) особое бесплатное ежемѣсячное приложение „Парижскія Моды“, въ немъ до 500 модныхъ гравюръ въ годъ, (т.-е. костюмы для гулянья, для дома, балныя, выѣздныя, бѣлье, дѣтскія платья) и кромѣ того, въ особомъ приложеніи при „парижскихъ модахъ“, до 350 рисунковъ рукодѣльныхъ работъ, до 400 чертежей выкроекъ въ натуральную величину и масса разнообразныхъ рисунковъ буквъ, вензелей и т. п. для шитья—словомъ полный модный журналъ.

Что же касается литературнаго и художественнаго матеріала, находящагося уже въ распоряженіи издателя, для помѣщенія въ „Нивѣ“ 1887 года, то онъ такъ обиленъ, что переименовать его нѣтъ возможности, и мы ограничимся тѣмъ, что назовемъ здѣсь лишь нѣкоторые изъ имѣющихся произведеній:

„Сковоронскіе“, истор. романъ въ 2-хъ част., изъ врем. Екатерины I (1725 г.), графа Е. А. Саліаса.

„Ванзамя“, святочный рассказъ Н. Д. Ахшарумова.

„Мой Собратья“, рассказъ Вс. Крестовскаго.

„Звѣзда Падуца“, романъ В. И. Немировича-Данченка.

„Кавказскій Легіонъ“, историческая повѣсть изъ временъ 1812 года, В. П. Желиховской.

„Меничка“, повѣсть Н. Морскаго (Лебедева).

„Сельская школа“, повѣсть Н. В. Успенскаго.

„Неожиданный случай“, „За Дупелями“, два рассказа К. Тхоржевскаго,
„Странныя письма“, рассказъ Е. Боровадина.

„Скиталец“, рассказъ изъ сибирскихъ воспоминаній, А. Я. Максимова.
Кромѣ того рядъ научныхъ статей извѣстныхъ авторовъ, по всѣмъ
отраслямъ знанія—въ популярномъ изложеніи.

Независимо разныхъ бесплатныхъ художественныхъ приложений, да-
ваемыхъ въ теченіе года отъ времени до времени, и „Стѣннаго Кален-
даря“ на 1887 годъ, печатанный двумя красками, какъ главную премію
на будущій 1887 годъ мы дадимъ большую олеографическую картину
нашего знаменитаго художника, профессора К. Е. Маковского.

„БАБУШКИНА СКАЗКА“.

При весьма многихъ газетахъ мы разсылаемъ особое иллюстриро-
ванное объявленіе о подпискѣ на „Ниву“ 1887 года, которое содержитъ
въ себѣ образцы гравюръ и рисунковъ (изъ разныхъ отдѣловъ нашего
журнала), помѣщенныхъ въ „Нивѣ“ 1886 года. Эти образцы могутъ
дать приблизительное понятіе лицамъ, не видѣвшимъ еще нашего жур-
нала, о высоко-художественномъ исполненіи рисунковъ. Каждый, по-
чему-либо не получившій этого объявленія, благоволитъ требовать его
изъ конторы „Нивы“ и оно тотъ часъ-же будетъ выслано бесплатно.

Желающихъ подписаться на будущій 1887 годъ просятъ заблаго-
временно прислать свои требованія, такъ-какъ при громадномъ числѣ
подписчиковъ (болѣе 100,000), приготовленіе печатныхъ адресовъ тре-
буетъ много времени.

Всѣ требованія просимъ адресовать въ главную контору редакціи
„Нивы“, А. Ф. Марксу, въ С.-Петербургѣ, Невскій просп., д. № 6.

Издатель „Нивы“ А. Ф. Марксъ.

Учебнымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія рекомен-
дованъ для основныхъ библиотекъ всѣхъ среднихъ учебныхъ заведеній
мужскихъ и женскихъ. Учебнымъ комитетомъ при Св. Синодѣ одобренъ
для приобрѣтенія въ фундаментальныя библиотеки духовныхъ семинарій
и училищъ въ качествѣ справочной книги. По распоряженію Военно-
Учебнаго Комитета помѣщенъ въ основной каталогъ для офицерскихъ
библиотекъ.

1887 ОБЪЯВЛЕНІЕ О ПОДПИСКѢ НА ЖУРНАЛЪ **1887**

„БИБЛИОГРАФЪ“.

Вѣстникъ литературы, науки и искусства, 3-й годъ изданія.
Журналъ предназначенъ для любителей и совѣтателей книгъ, библио-
филовъ, учебныхъ заведеній, библиотечкарей и книгопродавцевъ. Выхо-
дитъ ежемѣсячно выпусками.

Въ I отдѣлѣ журнала помѣщаются: 1) историческіе мате-
риалы: статьи, замѣтки, разсужденія и сообщенія историко-литера-
турныя, библиографическія и библиофильскія; статьи и замѣтки по
исторіи книгопечатанія, книжно-торговой и издательской дѣятельно-

сти; извѣстія о писателяхъ и художникахъ, біографіи, некрологи и проч. 2) техническія статьи по части графическихъ искусствъ; 3) обзорніе современныхъ произведеній литературы, науки и искусства, отзывы и замѣтки о новыхъ книгахъ и т. п. 4) разныя мелкія замѣтки и извѣстія.

Во II отдѣлѣ, преимущественно „справочномъ“, помѣщается полная библиографическая летопись за истекшій мѣсяць, въ которую входятъ: 1) каталогъ новыхъ книгъ; 2) указатель статей въ періодическихъ изданіяхъ; 3) *Rossica*; 4) постановленія и распоряженія правительства по дѣламъ печати и т. п. 5) объявленія.

Подписная цѣна за годъ съ дост. и перес. въ Россіи 5 р., за границу 6 р. Отдѣльно номеръ 50 к., съ перес. 60 к.

Плата за объявленія: страница—8 р.; $\frac{3}{4}$ —страница. 6 р. 50 к. $\frac{1}{2}$ страниц.—4 р. 50 к. $\frac{1}{4}$ страниц.—2 р. 50 к. $\frac{1}{8}$ страниц.—1 р. 50 к.

О новыхъ книгахъ присылаемыхъ въ редакцію, печатаются бесплатныя объявленія или помѣщаются рецензіи.

Подписка принимается въ книжныхъ магазинахъ: „Новаго времени“ (Спб. Москва, Харьковъ и Одесса); анневарной книжной торговлѣ „Посредникъ“ Спб. Невскій, пр. 34, противъ Думы; „Русскомъ книжн. Магази“ (Спб. Невскій пр. 108); товарищества „М. О. Вольфъ“ (Спб. и Москва; Е. Гаршина (Спб., Греческій, пр. 14); М. Стасюлевича (Спб. Вас. Остр. 2-я линія, 7.); антикварной книжной торговлѣ П. Шибанова (Москва, старая площадь) и др.—Гг. иногородные подписчики благоволятъ обращаться непосредственно въ редакцію (Сиб. Измайловскій полкъ, 1-я рота, д. 22, кв. 5).

Объявленія принимаются: въ Спб.—въ антикварной книжной торговлѣ „Посредникъ“ (Невскій пр. 34) и въ книжн. магаз. Е. Гаршина и „Новаго Времени“; въ Москвѣ—въ антикв. книжн. торг. П. Шибанова (Старая пл.); по почтѣ—въ редакціи.

Оставшіяся въ ограниченномъ числѣ полныя комплекты „Библиографа“ за 1885 и 1886 гг. можно получать въ редакціи и въ болѣе извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ по 5 р. (съ дост. и перес.) за годовой экземпляръ.—Книгопродавцамъ обычная уступка.

Редакторъ *Н. М. Лисовскій*.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЪ

„СТРАННИКЪ“

на 1887 годъ (седьмой годъ изданія подъ новою редакціей).

Журналъ „Странникъ“ съ октября 1880 года издается новою редакціей по слѣдующей программѣ.

1) Богословскія статьи и изслѣдованія по разнымъ отраслямъ *общей церковной исторіи и историко-литературнаго знанія*,—преимущественно въ отдѣлахъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ *Православной Восточной и Русской жизни*. 2) Статьи, изслѣдованія и необнародо-

ванные матеріали по всѣмъ отдѣламъ *Русской церковной исторіи*. 3) Бесѣды, поученія, слова и рѣчи извѣстнѣйшихъ проповѣдниковъ. 4) Статьи *философскаго содержанія* по вопросамъ современной богословской мысли. 5) Статьи *публицистическаго содержанія* по выдающимся явленіямъ церковной жизни. 6) *Очерки, рассказы, описанія, знаменанія* съ укладомъ и строемъ церковной жизни вообще христіанскихъ ценовѣданій, особенно—съ жизнью пастырства и преимущественно у славянъ. 7) Бытовые *очерки, рассказы и характеристики* изъ области религіознаго строя и нравственныхъ отношеній нашего духовенства, общества и простаго народа. 8) *Внутреннее церковное обозрѣніе и хроника епархіальной жизни*. 9) *Иностранное обозрѣніе*: важнѣйшія явленія текущей церковно-религіозной жизни православнаго и неправославнаго міра на Востокахъ и Западѣ, особенно у славянъ. 10) Обзоръ русскихъ *духовныхъ журналовъ и епархіальныхъ ведомостей*. 11) Обзоръ *святскихъ журналовъ, газетъ и книгъ*; отчеты и отзывы о помѣщаемыхъ тамъ статьяхъ, имѣющихъ отношеніе къ программѣ журнала. 12) *Библиографическія и критическія статьи* о новыхъ русскихъ книгахъ духовнаго содержанія, а также и о важнѣйшихъ произведеніяхъ иностранной богословской литературы. 13) *Книжная летопись*: ежемѣсячный указатель всѣхъ вновь выходящихъ русскихъ книгъ духовнаго содержанія; краткіе отзывы о новыхъ книгахъ. 14) Хроника важнѣйшихъ церковно-административныхъ распоряженій и указовъ. 15) Разныя *отрывки изъ писемъ и рукописей* корреспонденціи; объявленія.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно *книгами* отъ 10 до 12 и болѣе листовъ. Подписная плата: съ пересылкою въ Россію и доставкою въ С.-Петербургъ **ШЕСТЬ РУБЛЕЙ**; съ пересылкою за границу **ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ**. Адресоваться: въ редакцію журнала „Странникъ“, въ С.-Петербургѣ (Невскій просп., д. № 167).

Редакт.-издат. *А. Васильковъ.—А. Пономаревъ.*

О продолженіи изданія журнала

„РУКОВОДСТВО ДЛЯ СЕЛЬСКИХЪ ПАСТЫРЕЙ“ въ 1887 году.

Святѣйшій Синодъ, благословившій въ 1860 году изданіе журнала при Киевской духовной Семинаріи и назвавшій его: „Руководство для сельскихъ пастырей“, въ 1885 году, во времени двадцатипятилѣтія сего пастырскаго изданія, благоизволилъ рекомендовать оный духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ къ выпискѣ въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синодальное опредѣленіе отъ 4 февраля—14 марта 1885 года за № 280). Ободраемые благодариманіемъ и благословеніемъ Священноначалія Русской Церкви, въ упованіи на помощь Божию нашему дѣлу и на продолженіе сочувствія и содѣйствія нашему дѣланію со стороны православныхъ пастырей, мы и въ 1887 году будемъ издавать „Руководство для сельскихъ пастырей“ по прежней программѣ, извѣстной духовенству и выражаемой самимъ названіемъ журнала нашего.

Годовое изданіе, состоящее изъ 52-хъ еженедѣльно выходящихъ номеровъ въ объемѣ отъ двухъ до трехъ съ половиною листовъ, составитъ три тома, независимо отъ печатаемыхъ въ приложенияхъ проповѣдей и библиографическихъ статей.

Подписная цѣна съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской Имперіи *шесть руб. сереб.* Плата за журналъ по officialнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благотворительныхъ, можетъ быть, по примѣру прежнихъ лѣтъ, разсрочиваема.

При Кіевской духовной Семинаріи принимается подписка и на журналъ „Воскресное Чтеніе“ съ поочередными выпусками „Кіевскихъ Листковъ“ религіозно-нравственнаго чтенія для народа.

Цѣна съ доставкою и пересылкою четыре рубля серебромъ.

Въ редакціи „Руководства для сельскихъ пастырей“ оставшіеся перепечатанными полные экземпляры за 1864, 1865, 1871, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876, 1877, 1878 годы продаются по 2 р. 50 к., а съ пересылкою въ Европейскую Россію по 3 руб., на Кавказъ и въ Сибирь по 5 р. Полные экземпляры за 1879, 1880, 1881, 1882 и 1883 г. съ приложениями продаются въ редакціи по 5 р. съ пересылкою.

ОБЪ ИЗДАНІИ ЖУРНАЛА

„КІЕВСКАЯ СТАРИНА“

на 1887 г. (VI изданія).

Журналъ „Кіевская Старина“, посвященный исторіи южной Россіи, преимущественно бытовой, по примѣру прежнихъ лѣтъ, будетъ выходить и въ слѣдующемъ 1887 году еженедѣльно, 1-го числа, книжками 12—15 листовъ, подъ той же редакціей и при участіи тѣхъ же сотрудниковъ.

Въ наступающемъ 1887 году будетъ продолжено начатое съ іюня сего года печатаніе неизданныхъ мѣсяцевъ Т. Гр. Шевченка на русскомъ языкѣ и приступлено къ печатанію не вошедшихъ въ этотъ годъ нѣкоторыхъ статей и матеріаловъ, какъ то: Исторіи вазачества, проф. В. Б. Антоновича, Дневника С. И. Лашкевича, съ предисловіемъ Ф. Д. Николайчика, Писемъ къ архіепископу Ивнокентію изъ осажденнаго Севастополя, прот. А. Г. Д. и проч. Сверхъ того, вновь имѣются въ виду къ помѣщенію: Дневная записка о путешествіи императрицы Елисаветы чрезъ Малую Россію въ Кіевъ и ея здѣсь пребыванія, Записки Ярославскаго о Новороссійскомъ краѣ въ концѣ XVIII ст., сообщ. П. С. Ефимевкомъ, Историческія Записки о войскахъ черноморскомъ, асаула А. М. Туренка, Переписка В. Гр. Полетинки съ А. И. Чепова (1810—1811 гг.) и статьи: Колдовство въ юго-западной Руси конца XVIII и начала XIX ст., проф. В. Б. Антоновича, Историческій очеркъ рода Горленковъ, князя А. В. Дабиза, Вліяніе южно-русской литературы XVIII в. на раскольничью литературу XVIII в., проф. Н. Ф. Сумцова, Апокрифическіе элементы южно-русской народной словесности, его же, Объ уличныхъ малорусскихъ прозвищахъ, его же, Поминка о турѣ въ малорусской народной повѣсти, его же, Крестьянскія движенія въ Грайворонскомъ уѣздѣ Курской губерніи въ 1851—61 гг., Н. А. Добротвор-

скаго, Къ исторіи колонизаціи слоб. Украйны, Д. И. Багалъя, Историко-географическій очеркъ г. Ямполя, К. М., Волынская легенда „Кирикъ“, историко-литературное изслѣдованіе Н. Янчука, Малорусскія народныя баллады, Ц. Неймана, Малорусскія народныя игры, С. И., Народныя пѣсни о Мазепѣ и Паліѣ въ связи съ литературными о нихъ же произведеніями того времени, В. К—ша и проч.

Условія подписки прежнія: подписная цѣна годовому изданію въ 12 книжекъ 10 рубъ съ пересылкою, за границу 11 рубъ. Полугодичная или по четвертямъ года подписка не принимается. Разсрочка въ уплатѣ подписныхъ денегъ допускается лишь по полугодіямъ, или по предварительному соглашенію съ редакціею.

Гг. новымъ подписчикамъ, желающимъ имѣть полныя экземпляры журнала за прежнія пять лѣтъ дѣляется уступка 25% съ общей за эти годы подписной цѣны, выписывающимъ за 4 года одновременно—20%, за 3—15%, и за два—10%.

Адресъ: Въ редакцію „Кіевской Старинки“, Кіевъ, Трехсвятительская, 8.

Подписка принимается также въ книжныхъ магазинахъ Э. Мелье, А. Суворина, И. Глазунова, М. Вольфа и Мамонтова въ Петербургѣ и Москвѣ, Н. Оглобнина въ Кіевѣ и Петербургѣ, Розова въ Кіевѣ и Одессѣ, Распопова и Бѣлаго въ Одессѣ, Богоавленскаго въ Полтавѣ и проч.

Редакторъ-Издатель **В. Лебединцовъ.**

ГОДЪ III. ОТКРЫТА ПОДПИСКА ГОДЪ III.
НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ
„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“.

Въ наступающемъ третьемъ году изданія журнала редакция, руководствуясь опытомъ двухъ первыхъ годовъ и не жалѣя трудовъ и издержекъ, намѣрена, не увеличивая подписной цѣны, произвести въ журналѣ рядъ новыхъ существенныхъ улучшеній по всемъ его отдѣламъ.

Въ литературномъ своемъ отдѣлѣ „Русскій Паломникъ“ даетъ читателямъ массу разнообразнаго и интереснаго назидательнаго чтенія. Въ будущемъ году особенное вниманіе редакция обратитъ на обиліе религиозно-нравственныхъ произведеній художественной литературы. Въ ея распоряженіи уже имѣются два въ высшей степени интересныхъ и увлекательныхъ **ИСТОРИЧЕСКИХЪ РОМАНА**, которые и будутъ печататься, съ перваго же № журнала.

Въ одномъ изъ этихъ романовъ потрясающими чертами рисуется эпоха гоненій и мученичества, а въ другомъ—эпоха первоначальнаго распространенія христіанства. Кроме того, въ наступающемъ году будутъ помѣщаемы: большая историческая повѣсть, нѣсколько разсказовъ изъ библейскаго и евангельскаго быта и разсказы изъ религиозной жизни русскаго народа и русскаго духовенства.

Расширивъ отдѣлъ художественной литературы, редація не меньшее вниманіе обратитъ и на прочіе отдѣлы, особенно на отдѣлъ путешествій по св. мѣстамъ. Въ 1887 году между прочимъ будутъ помѣщены: полные интереса очерки изъ путешествій по Св. Землѣ (съ иллюстраціями), дневникъ Аеонскаго Паломника (съ иллюстраціями) и описанія путешествій ко многимъ другимъ святынямъ Россіи и Востока. Затѣмъ читатели найдутъ на страницахъ „Русскаго Паломника въ 1887 году историческія описанія многихъ св. мѣстъ (между прочимъ будутъ помѣщены „Св. Земля“, „Св. гора Синай и пр.), св. обителей и храмовъ (всѣ со множествомъ рисунковъ); также описаніе трудовъ и приключеній нашихъ миссіонеровъ (такъ предполагаются къ помѣщенію любопытныя „Приключенія миссіонера въ странѣ Чукчей“, „Исторія и бытъ нашей Китайской миссіи“ и пр.), жизнеописанія знаменитыхъ святыхъ и вообще дѣятелей православной церкви какъ современныхъ, такъ и почившихъ (съ портретами) и мн. др. Кромѣ того, въ каждомъ № журнала будетъ отдѣлено мѣсто и для текущихъ извѣстій всевозможнаго рода, особенно интересныхъ, такъ что „Паломникъ“ для своихъ читателей можетъ замѣнить и газету. Такой характеръ нашего журнала дѣлаетъ интереснымъ и пригоднымъ какъ вообще для любителей духовнаго просвѣщенія, такъ особенно для семействъ, учебныхъ заведеній и православнаго духовенства.

Въ художественномъ отдѣлѣ редація также намѣрена произвести многія улучшенія. Сверхъ того, редація всѣмъ годовымъ подписчикамъ на 1887 годъ съ первымъ же номеромъ выдастъ

Б Е З П Л А Т Н У Ю П Р Е М І Ю,

большую, художественно исполненную многими красками, картину представляющую превосходный снимокъ съ одного изъ лучшихъ произведеній православной иконописи.

Цѣна, несмотря на значительныя улучшенія и увеличенія расходовъ, остается прежняя: на годъ 5 руб., на полгода 3 руб. Иногородные на упорку и пересылку преміи благовѣзятъ прилагать 20 коп. деньгами или почтовыми марками.

Подписка на 1886 годъ продолжается по цѣнѣ 5 руб. съ пер.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Владимірскій проспектъ, д. № 13.

Редакторъ-Издатель А. Поповицкій.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго комитета печатать дозволяется. Москва. Ноября 29-го 1886 года.

Цензоръ *св. св.* Иоаннъ Петропавловскій.

Москва. Въ Унив. типогр. (М. Катковъ), на Страстн. бульварѣ. 1886.

Въ редакціи „Православнаго Обзорнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ свящ. Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. свящ. Н. Сергіевскаго. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Тагіана, Авианора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ, съ введеніями и примѣчаніями, свящ. П. Преображенскимъ. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

IV. Сочиненія св. Иринея Ліонскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы свящ. П. Преображенскимъ. М. 1871 Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. свящ. Н. Протопопова. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Иисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча переведенное А. З. Зиновьевымъ. Москва, 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874, Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обзорніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. Прот. А. М. Иваицова-Платонова. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи прот. А. М. Иваицова-Платонова, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христось. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва, 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1887 ГОДУ БУДЕТЬ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою 7 руб.

Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора журнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургъ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иногородные благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москвѣ*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библиотекъ и библиотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг. по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять* руб., за два года — *семь* руб.; за три — *десять* руб., за четыре — *тринадцать* руб., за пять лѣтъ — *семнадцать* руб. съ пересылкою.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ экземпляры Писаніе муней апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями въ немъ свящ. П. А. Преображенскаго. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за одиннадцатилѣтїе 1860—1870 гг., составленный П. А. Керемовичемъ. Цѣна Указателя 75 к., съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Америкіа (Зертсъ Каменскаго) архіепископа Московскаго, Москва 1878 г. Цѣна 50 коп.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*

Л. А. Якимовичу

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

1886

декабрь.

12

СОДЕРЖАНІЕ:

- I.—ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКАЯ ИКОНОГРАФІЯ, КАКЪ ВЫРАЖЕНІЕ ДРЕВНЕ-ЦЕРКОВНАГО ВѢРОСОЗНАНІЯ. (Окончаніе). Архимандрита Христофора.
- II.—УСПОКОЕНІЕ ДУШИ ЧЕЛОВѢКА ВЪ ЕДИНЕНІИ СЪ ХРИСТОВОЮ ЦЕРКОВІЮ. Свящ. М. М. Воздвиженскаго.
- III.—ИЗЪ ЛЕКЦІЙ ПО ПРАВСТВЕННОМУ ВѢРОСЛОВІЮ. (Окончаніе). Протопресвитера Г. Л. Якимшева.
- IV.—О НАПРАВЛЕНІИ И ЗАДАЧАХЪ МОЕЙ ФИЛОСОФІИ. По поводу статьи Архіепископа Иллариона, Н. Я. Грота.
- V.—ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ СОФИСТЫ. Библиографическая замѣтка А. Ф. Гусева.
- VI.—ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ: Годичный отчетъ въ московской духовной семинаріи и извлеченіе изъ отчета о ея состояніи. — Спиритизмъ и его вредное вліяніе. — Оглавленіе III-го тома "Православнаго Обозрѣнія". — Объявленія.

МОСКВА.

Въ Университетской типографіи (М. Катковъ), на Страстномъ бульварѣ.

«Православное Обозрѣніе» выходитъ ежемѣсячно, книжками отъ 12 печатныхъ листовъ и болѣе. Подписная цѣна 6 р. 50 к. въ годъ.—а съ доставкою на домъ въ Москвѣ и пересылкою въ другіе города 7 р. с.

Полные экземпляры «Православнаго Обозрѣнія» за прежніе годы можно получать по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: 1861, 1862, 1863 и 1864 годы—по 2 руб. безъ пересылки, 1865, 1866, 1868, 1869, 1870, 1871, 1872, 1873 и 1874—по 3 руб. безъ пересылки, а за тринадцать лѣтъ—тридцать рублей. На пересылку прилагается за каждый годовой экз. за 8 ф., а за 13 лѣтъ — за 90 фунтовъ по разстоянію.

*Отъ Москвы за каждый фунтъ посылки съ книгами
взимается:*

До Або 12 к. Акмоль 18 к. Архангельска 13 к. Астрахани 15 к. Баку 16 к. Благовѣщенска на Амурѣ 20 к. Варшавы 13 к. Вильно 9 к. Витебска 6 к. Владикавказа 16 к. Владимира 3 к. Вологды 5 к. Воронежа 5 к. Выборга 8 к. Вѣрнаго 18 к. Ватки 10 к. Гельсингфорса 10 к. Гродно 11 к. Дербента 16 к. Екатеринодара 10 к. Екатеринослава 14 к. Елисаветноля 16 к. Житомира 10 коп. Иркутска 20 коп. Казани 9 к. Калиша 15 к. Калуги 3 к. Каменецъ-Подольска 13 к. Кишинева 15 к. Кіева 9 к. Ковно 10 к. Костромы 4 к. Красноярска 18 к. Куоію 11 к. Курска 6 к. Кутайса 16 к. Къльцовъ 14 к. Ломжи 12 к. Люблина 12 к. Минска 8 к. Митавы 11 к. Могилева 6 к. Нѣжняго-Новгорода 5 Никол. (Приам. Обл.) 20 к. Новгорода 5 к. Новочеркаска 11 к. Оренбурга 16 к. Орла 5 к. Пензы 8 к. Пермь 15 к. Петрозаводска 11 к. Петрокова 14 к. Плоцка 14 к. Полтавы 9 к. Пскова 8 к. Радома 14 к. Ревеля 9 к. Риги 10 к. Рязани 3 к. Самары 12 к. С.-Петербурга 7 к. Саратова 9 к. Семипалатинска 18 к. Симбирска 9 к. Симферополя 14 к. Смоленска 4 к. Ставропольск. губ. 14 к. Сувалокъ 12 к. Сьдлеца 12 к. Тавастгуса 10 к. Тамбова 5 к. Ташкента 18 к. Твери 3 к. Тифлиса 16 к. Тобольска 16 к. Томска 18 к. Тулы 3 к. Улеборга 13 к. Уральска 16 к. Уфы 14 к. Харькова 8 к. Херсона 13 к. Чернигова 8 к. Читы 20 к. Эривани 16 к. Якутска 20 к. Ярославля 3 к.

с. 111. 12

ДРЕВНЕ-ХРИСТИАНСКАЯ ИКОНОГРАФІЯ,

КАКЪ ВЫРАЖЕНІЕ ДРЕВНЕ - ЦЕРКОВНАГО ВѢРОСОЗНАНІЯ *.

5) После патріарховъ одинъ изъ величественныхъ прообразовъ Иисуса Христа—Спасителя человечества представляетъ *Моисей* какъ по своей личности, такъ и по своей исторической дѣятельности.

Моисей находился въ столь близкомъ общеніи съ Богомъ, какое только возможно для человѣка: Богъ говорилъ съ нимъ лицомъ къ лицу, какъ бы съ другимъ своимъ, и Самъ засвидѣтельствовалъ, что онъ вѣренъ былъ во всемъ дому Его. Но онъ былъ лишь рабъ и прообразъ Того, кто, какъ сынъ, есть господиномъ надъ домомъ Божиимъ. Моисею ввѣрено было насадить законъ и порядокъ въ дому Божию и буквою закона умертвить ложную свободу; вѣчная же благодать и истина могла излиться надъ домомъ Божиимъ только чрезъ Того, въ которомъ вся полнота Божества обитала тѣлесно, и только Сынъ, слова котораго—суть духъ и животъ, могъ даровать жизнь и свободу. Вотъ почему древніе христіане такъ часто воспроизводили древній величавый образъ Моисея на своихъ памятникахъ. Они избирали преимущественно такія событія изъ его жизни, которыя имѣли

* См. іюль, авг., сент., окт. и ноябр. кн. „Прав. Обзор.“ за текущій годъ.

болѣе или менѣе близкое отношеніе къ личности и дѣятельности Искупителя.

а) Первое—высоко-знаменательное событіе въ жизни Моисея составляет *явленіе ему Бога въ юрящемъ терновомъ кустѣ* на горѣ Хоривъ, чтобы поручить ему освобожденіе народа израильскаго изъ египетскаго рабства, когда Богъ сказалъ Моисею: *изуй сапоги отъ ногъ твоихъ, ибо мѣсто, на которомъ стоишь, свято* ⁵⁴⁾. Эти слова и послужили для древне-христіанскихъ художниковъ мотивомъ для воспроизведенія этого событія, которое резюмируется чисто въ духѣ античнаго искусства въ средоточномъ моментѣ, въ дѣйствіи Моисея, которое является отвѣтомъ на божественное повелѣніе и въ себѣ самомъ заключаетъ указаніе цѣли, для которой оно совершается, такъ что у зрителя-христіанина при первомъ взглядѣ на изображеніе этого дѣйствія возстаютъ во всей полнотѣ цѣлое библейское событіе: именно Моисей представляется *изувающимъ сапоги*. Обыкновенно онъ является одинъ и развязывая ремни своихъ сандалій, онъ обращаетъ взоръ въ ту сторону, откуда слышится голосъ Божій. Такъ представляетъ его величественный фрескъ цеметерія св. Каллиста. Одѣтый въ тунику, украшенную напередѣ двумя пурпуровыми полосами, и палліумъ, Моисей поставилъ ногу на камень и обративъ лице свое въ сторону (къ мѣсту видѣнія—предполагается откуда слышится голосъ), простираетъ руки, чтобы исполнить повелѣніе Божіе ⁵⁵⁾. Это самое простое представленіе, заключающее въ себѣ лишь намекъ на событіе, такъ что даже нѣтъ обуви на ногахъ Моисея. Въ основаніи представленія, независимо отъ требованія античнаго искусства, лежитъ очевидно высокая нравственная мысль о безпредѣльной покорности и преданности волѣ Божіей, о готовности исполнить всякое ея требованіе, составлявшихъ существенныя черты личности великаго вождя, которому ввѣрена столь высокая миссія какъ по отношенію къ народу израильскому, такъ въ особенности по отношенію къ христіанству и его Основателю. Эта идея беззавѣтной преданности и готовности жертвовать всѣмъ ради ввѣренной ему миссіи еще яснѣе и рельезнѣе открывается чрезъ сопоставленіе

⁵⁴⁾ Исх. гл. III, 1—5.

⁵⁵⁾ Aringhi, t. I, p. 322.

Моисей съ Иовомъ, сидящимъ на кучѣ навоза. Художнику христіанскому предносилось съ одной стороны величіе исторической задачи, къ исполненію которой призывалъ Богъ великаго избранника, съ другой—то безграничное самоотверженіе, какое требовалось съ его стороны для выполненія этой задачи, та постоянная, ни предъ какими жертвами не отступающая вѣрность своему высокому призванію, которая составляла дѣйствительно неотъемлемую черту характера Моисея въ теченіе всей его дѣятельности и которую засвидѣтельствовалъ самъ Богъ. Нравственная гармонія характера двухъ великихъ мужей подъ кистью христіанскаго художника выразилась сама собою въ антично художественной гармоніи представленія: слѣдовательно послѣднее есть какъ бы нравственная характеристика Моисея, какъ раба Божія, оставшагося вѣрнымъ Ему съ минуты призванія до конца жизни, несмотря на всѣ ея тяжести. Почти въ такомъ же видѣ, впрочемъ менѣе изящно и съ незначительнымъ дополненіемъ, представляетъ Моисея въ данный моментъ другой фрескъ цеметерія св. Каллиста: онъ одѣтъ въ одну тунику и безъ обуви; ноголось Божій символизируется подъ образомъ десницы, исходящей изъ облаковъ *6). Тоже представленіе повторяется на мозаикѣ въ церкви Сан' Витале въ Равеннѣ, и указанная нами мысль выражена еще съ болѣею наглядностію чрезъ сопоставленіе Моисея, изувающаго сапоги, съ приносящими жертву Авелемъ и Мелхиседекомъ: великая нравственная жертва, къ какой призывается Моисей, ставится во внутреннюю связь съ жертвою Авеля и Мелхиседека, и вѣсть съ тѣмъ указывается на болѣею совершенство первой какъ болѣе духовной, нравственной надъ послѣднею *7). Иногда позади Моисея, изувающаго сапоги, изображается юноша, къ которому Моисей обращаетъ лице, развязывая ремень обуви: такое представленіе видимъ въ рельефѣ одного ватиканскаго саркофага *8). На другомъ саркофагѣ предъ Моисеемъ стоятъ двѣ фигуры, изъ коихъ одна со свиткомъ въ лѣвой рукѣ жестомъ правой руки какъ будто сопровождаетъ повелѣніе, которое Моисей и исполняетъ. Это безъ

*6) Aringhi, t. 1, p. 381.

*7) D'Agincourt t. V. Peint. pl. XVI, fig. 10.

*8) Aringhi. t. I, p. 201.

сомнѣнія самъ Богъ, хотя Онъ изображенъ не старцемъ, а античнымъ юношею. Что касается другой фигуры, стоящей въ тѣни, то это конечно ангѣлъ ⁹⁹⁾. На предшествующемъ же саркофагѣ юношу можно понимать въ томъ и другомъ смыслѣ. Наконецъ, въ синайскомъ монастырѣ св. Екатерины есть мозаика VI вѣка, на которой Моисей изображенъ стоящимъ на колѣнахъ предъ горящимъ кустомъ ¹⁰⁰⁾.

Это событіе въ жизни вождя и законодателя еврейскаго народа независимо отъ своего собственнаго значенія въ отношеніи къ личности Моисея понималось и трактовалось отцами и учителями древней церкви въ символическомъ смыслѣ: по толкованію Григорія Назіанзина ¹⁰¹⁾ и блаж. Августина ¹⁰²⁾ оно представляетъ образъ отреченія отъ міра, провозносимаго христіаниномъ при крещеніи. Представленіе его на христіанскихъ гробницахъ имѣло цѣлю показать, что возрожденный крещеніемъ вѣрный умеръ, совлекишъ благодатию Св. Духа ветхаго челоуѣка и что для того, чтобы сдѣлаться достойнымъ предстать предъ Богомъ, онъ отрѣшился отъ грѣховной плоти, подобно тому какъ Моисей долженъ былъ снять обувь, чтобы приблизиться къ горячей купинѣ. На памятникахъ впрочемъ кругозоръ мысли гораздо шире: Моисей, изувающій сапоги, есть образъ души, отрѣшившейся отъ всего земнаго еще при жизни и отошедшей съ твердымъ упованіемъ, что Богъ воскреситъ нѣкогда тлѣнную плоть, какъ вѣровалъ Іовъ ¹⁰³⁾ и какъ Спаситель воскресилъ друга своего Лазаря, по вѣрѣ сестры его Маріи, которая рядомъ съ Моисеемъ, изувающимъ сапоги, изображена у ногъ Спасителя ¹⁰⁴⁾. Наконецъ, *купина горящая и негорящая* по церковному вѣропредставленію была символомъ приснодѣвства Богоматери, какъ выражено въ одномъ изъ догматиковъ. Можетъ быть эта мысль лежитъ въ основаніи мозаики синайской, представляющей Моисея на колѣнахъ предъ горящимъ кустомъ.

⁹⁹⁾ Aringhi, t. I, p. 347.

¹⁰⁰⁾ Martigny, Diction. p. 411.

¹⁰¹⁾ Oratio XLII.

¹⁰²⁾ Serm. Cl. Dict. p. 411.

¹⁰³⁾ Aringhi, t. I, p. 322.

¹⁰⁴⁾ Aringhi, t. I, p. 347.

б) Миссію, къ которой призывалъ Богъ Моисей изъ горящей купины, составляло *освобожденіе народа израильскаго изъ рабства египетскаго*, освобожденіе, ознаменовавшееся чудеснымъ *переходомъ черезъ Черное море и потопленіемъ египтянъ*. Это послѣднее событіе, и само по себѣ имѣвшее важное значеніе историческое, имѣло знаменательный смыслъ съ христіанской точки зрѣнія. *Освобожденіе израильскаго народа отъ рабства египетскаго* въ глазахъ первыхъ христіанъ было образомъ *искупленія*, чрезъ которое человечество освободилось отъ власти демона; въра Христова вводитъ насъ въ рай, какъ Моисей ввелъ народъ Божій въ обитовающую землю ¹⁰⁵⁾ *Переходъ черезъ Красное море* уже ап. Павелъ сравнивалъ съ крещеніемъ ¹⁰⁶⁾. Это сравненіе послужило поводомъ къ развитію церковнаго ученія, что переходъ чрезъ Красное море былъ прообразомъ христіанскаго крещенія, ученія, которое резюмировано блаж. Августиномъ въ короткихъ словахъ: *per mare trānsitus baptismus est* ¹⁰⁷⁾. Преслѣдованіе израильтянъ Фараономъ, по аллегорическому толкованію отцевъ церкви, служитъ образомъ козней, употребляемыхъ врагомъ человеческого рода, чтобы воспрепятствовать спасенію людей ¹⁰⁸⁾. Ударъ жезломъ по морю и раздѣленіе моря, образовавшее крестъ, являлось въ глазахъ христіанъ образомъ божественнаго креста ¹⁰⁹⁾.

Монумены древне-христіанскаго искусства представляютъ это событіе то въ болѣе широкомъ, то въ болѣе краткомъ видѣ. Исходною точкою различныхъ представленій обыкновенно берется тотъ моментъ, когда израильтяне вступили на берегъ и когда море снова сомкнулось, чтобы поглотить египтянъ. Когда представленіе этого событія соединяется съ другими событіями Ветхаго и Новаго Завѣта, оно естественно сокращается до самыхъ

¹⁰⁵⁾ Грэг. Нисс. hom. III. In Cant. *Exegouet. Hom. ad neophyt.*

¹⁰⁶⁾ 1 Кор. X, 2.

¹⁰⁷⁾ Serm. CCCLII.

¹⁰⁸⁾ Август. Serm. XC. Detemp. Cp. Martigny, Dict. p. 339.

¹⁰⁹⁾ Очень можетъ быть, что церковному поэту Дамаскину древне-христіанскіе художественные памятники давали образы для его пѣней: „крестъ начертавъ Моисей прямо жезломъ Черное море пресѣче и пр. Въ помянутомъ канонѣ Андрея Критскаго также встрѣчается мысль, что Моисей ударилъ жезломъ во образъ креста божественнаго.

общихъ намековъ. Таково напр. представленіе на одномъ саркофагѣ ватиканскаго цеметерія. Фараонъ, на колесницѣ или квадригѣ, на подобіе греческой, запряженной четырьмя лошадьми, стремительно бросается на дно моря, въ разверзшуюся пучину, держа въ лѣвой рукѣ копье, а правую погоняя коней: онъ почти настигаетъ бѣглецовъ, а свачущій впереди всадникъ уже у самаго берега. Но случай замедляетъ дѣло: одна изъ лошадей спотыкается и падаетъ. Между тѣмъ Моисей, стоящій уже на противоположномъ берегу, держа въ лѣвой рукѣ свитокъ, правую простираетъ надъ моремъ чудодѣйственный жезлъ, мановеніемъ котораго разступившіяся воды смыкаются и топятъ гонителя: два челобѣка, утопающіе въ волнахъ, высовываютъ головы и, простирая къ Фараону руки, молятъ о спасеніи. Около Моисея стоятъ два челобѣка, взрослый и дитя, которое кажется продолжаетъ путь: это единственные представители израильскаго народа ¹¹⁰).

Съ большею подробностію представляетъ это событіе рельефъ на саркофагѣ, хранящемся въ монастырѣ францисканскомъ, въ Спалато, въ Далмаціи. Преслѣдуемые израильтяне уже достигли противоположнаго берега и мирно продолжаютъ свой путь. На берегу стоитъ Моисей, опершись на жезлъ, уже свершившій свое чудное дѣло. Рѣзкій контрастъ торжественно-спокойному характеру этой группы представляетъ дикое смятеніе гонителей, гибнущихъ въ бурныхъ волнахъ моря. Фараонъ, сопровождаемый всадниками, вооруженными по римски, мчится на двухколесной колесницѣ въ разверзшуюся пучину. Позади Фараона и его конвоя видна башня—это или городъ Раамсесъ, изъ котораго вышли египтяне, или Пигахироеъ, гдѣ въ послѣдній разъ расположенъ былъ лагерь народъ Божій; виденъ даже послѣдній всадникъ, выѣзжающій изъ воротъ. Впереди израильтянъ на берегу выведены двѣ арки, представляющія какъ бы городъ. Тутъ же представлены въ античномъ духѣ три лежащія фигуры, олицетворяющія мѣстность, рѣку Нилъ и море; богъ моря съ рогомъ изобилія какъ будто предостерегаетъ Фараона ¹¹¹).

¹¹⁰) Aringhi, t. I, p. 199. 2. D'Agincourt, t. IV, pl. VIII. fig. 1. Cp. описаніе у Мюнстера Sinnb. und Kunstvorst. H. 2. S. 57 и Мартини Dict. p. 399.

¹¹¹) Aringhi, t. II, p. 191. 2. Op. Munter, H. 2. S. 57—8.

На саркофагъ въ городѣ Э, въ южной Франціи, картина еще шире: представлены обстоятельства, предшествовавшія и сопровождавшія главное событіе. На малой сторонѣ саркофага, слѣва отъ зрителя, представленъ Фараонъ на тронѣ, объявляющій Моисею свое рѣшеніе на его просьбы отпустить народъ; Моисей, обратившись къ стоящимъ въ воротахъ дворца израильтянамъ, показываетъ имъ свернутый свитокъ, въ которомъ безъ сомнѣнія заключается декретъ объ освобожденіи. У ногъ Моисея—дѣтя, собака и нѣкоторыя другія домашнія животныя. На малой сторонѣ справа,—исходъ изъ Египта. Впереди израильтянинъ, несущій на плечахъ мѣшокъ съ сбитымъ тѣстомъ; потомъ Моисей, показывающій женщинамъ плодъ, который онъ хочетъ сорвать съ дерева; у подножія дерева дѣтя, стирающее руку къ женщинамъ; а на самомъ концѣ—группа израильтянъ смотритъ на эту сцену. По предположенію Мартиньи художникъ хотѣлъ выразить этимъ миръ и благоденствіе, сопутствующіе преслѣдуемымъ. Но гораздо вѣроятнѣе, что этимъ выражено плодородіе обитываемой земли, поставляемое Моисеемъ на видъ израильтянамъ, чтобы побудить ихъ къ скорѣйшему выходу. На главномъ фасѣ развертывается картина перехода чрезъ море и гибели египтянъ. Между израильтянами нѣкоторые несутъ дѣтей и домашнюю утварь, а у одного обернуть вокругъ шеи мѣшокъ съ сбитымъ тѣстомъ ¹¹²). Въ нижней части барельефа видна лежащая женщина, опершись локтемъ на корзинку съ плодами: это олицетвореніе Египта, встрѣчающееся на монетахъ и гравированныхъ камняхъ. Дальше старецъ, также лежащій и льющій воду изъ опрокинутой урны,—олицетвореніе моря. На правомъ концѣ главнаго же фаса женщина бьетъ въ тимпанъ; это по предположенію Мартиньи Марія, сестра Аарона, которая пѣла пѣснь освобожденія ¹¹³). Это событіе воспроизводится также на чертѣхъ саркофагахъ города Арля, изъ коихъ два въ музеѣ и одинъ въ церкви св. Троицы. Въ представленіяхъ этого сюжета на этихъ саркофагахъ отмѣчаютъ ту особенность, что впереди группы израильтянъ, которые готовятся переходить

¹¹²) Исх. XII, 34.

¹¹³) Исх. XV, 20.

через море, изображенъ *свѣтовой столбъ*, узнаваемый по пламени, вѣнчающему его капитель ¹¹⁴⁾.

Мозаика на триумфальной аркѣ въ церкви Санта Марія Маджоре представляетъ событіе въ тотъ моментъ, когда переходъ совершается. По срединѣ разступившихся водъ широкое открытое пространство, по которому длинными рядами идутъ израильтяне, а въ нѣкоторомъ разстояніи египтяне выходятъ изъ города и бросаются въ погоню за бѣглецами. Мозаика по мнѣнію Мюнтера относится ко времени Сикема I (441 г.).

Кромѣ этой мозаики другихъ древнихъ живописныхъ представленій разсматриваемаго событія не сохранилось. Миниатюры греческихъ и латинскихъ манускриптовъ относительно позднѣйшаго времени представляютъ въ изображеніи этого событія аналогію съ изображеніями на саркофагахъ. Миниатюра латинскаго манускрипта Библии (IX в.), хранящейся въ церкви св. Павла, представляетъ событіе въ такомъ видѣ: Израильтяне уже вступили на берегъ и продолжаютъ путь; нѣкоторые несутъ на головахъ захваченные сосуды и другія сокровища. Моисей, обернувшись къ морю, простираетъ надъ нимъ жезлъ, и море, смыкаясь топить гонителей; колесницы опрокидываются лошади бунтуются; вѣхавшій на колесницѣ (Фараонъ вѣроятно), опрокидывается навзничь; пѣшіе потонули, едва головы видны, а одинъ пытается плыть по волнамъ къ берегу ¹¹⁵⁾.

Въ греческомъ манускриптѣ Библии XIV вѣка событіе воспроизводится въ духѣ античнаго искусства. Израильтяне уже на берегу. Предъ ними огненный столбъ. Преслѣдующіе египтяне тонуть въ волнахъ моря, семенувшагося по мановенію жезла Моисея, который смотритъ на ихъ гибель съ противоположнаго берега. Богъ моря, олицетворенный въ образѣ обнаженной молодой фигуры съ трезубцемъ (можетъ быть Посейдонъ), высунувшій изъ воды до пояса, какъ бы заграждаетъ имъ путь. Гибель представлена въ ужасающей картинѣ; вдушій впереди на колесницѣ, падая на сторону, поднялъ вверхъ руку, какъ бы умоляя о помощи, другой упалъ внизъ головою; двое еще держатся на

¹¹⁴⁾ Martigny, Diction. p. 399—400.

¹¹⁵⁾ Cp. Martigny, Dict. p. 400 и Munter, H. 2. S. 58.

¹¹⁶⁾ D'Agincourt. t. V, pl. XLI, fig. 3.

водѣ съ поднявшимися отъ ужаса волосами. Упущенное амяя плаваеъ по водѣ. Самъ Фараонъ, сопровождаемый конными тѣлохранителями, держится за колеса своей колесницы, уже погружившейся въ воду съ лошадыми, но богиня водѣ, олицетворенная въ видѣ женской обнаженной фигуры, высунувшись высоко надъ водою, топитъ его, схвативъ обѣими руками за голову. На берегу, гдѣ стоятъ израильтяне, на горѣ двѣ фигуры; женщина, сядящая задомъ къ погибающему, поднявъ правую руку, обращившая къ нему лице, и мущина, въ видѣ темнаго очерка или тѣни, принавъ на одно колено, смотритъ изъ-подъ покроя, который держитъ онъ распротертымъ въ видѣ дуги надъ головою ¹¹⁷⁾.

Разсмотрѣнное событіе только одинъ разъ сопоставлено съ событіемъ изъ жизни Іисуса Христа,—это на ватиканскомъ саркофагѣ. Но это единственное сопоставленіе весьма характерно выражаетъ отношеніе этого событія къ искушительной дѣятельности І. Христа. Переходъ чрезъ Черное море сопоставленъ съ торжественнымъ входомъ І. Христа въ Іерусалимъ. Сопоставленіе основано на внутренней аналогіи мысли. Переходъ израильтянъ чрезъ Черное море, сопровождавшійся гибелью Фараона и его войска—начало вступленія въ обѣтованную землю, но имъ предстоялъ еще длинный и трудный путь къ этой землѣ, въ продолженіе котораго приходилось много выстралать, а многимъ умереть, и даже самому Моисею не суждено увидѣть счастья спасеннаго имъ народа въ обѣтованной землѣ. Онъ—рабъ, исполнившій волю господина; его миссія кончена, и онъ почилъ въ виду обѣтованной земли, но не вошелъ въ нее, какъ не вошла большая часть тѣхъ, которыхъ вывелъ онъ изъ Египта: она досталась въ удѣлъ ихъ потомкамъ. Въ свою очередь обѣтованная земля была лишь прообразомъ райскаго блаженства, уготованнаго Господиномъ вѣрнымъ рабамъ своимъ. Торжественный входъ Іисуса Христа въ Іерусалимъ есть торжественное заявленіе Мессіею своего достоинства и своихъ правъ, какъ сына и наследника, которому дана военная власть на небѣ и на землѣ, который вмѣсто закона принесъ въ міръ благодать и истину, которому одному принадлежитъ царство и который пришелъ осво-

¹¹⁷⁾ D'Agincourt, t. V, pl. LXII, fig. 4.

бодить чады Авраама отъ власти князя тьмы, отъ рабства грѣха и смерти и возвратитъ истинную обѣтованную землю. Но царство Его не отъ міра, и прежде чѣмъ вступитъ въ свои права, Ему предстоитъ тяжелый врестный путь и Ему суждено умереть, прежде чѣмъ чада Авраама вкусятъ плоды искупленія; и это досталось въ удѣлъ не по плоти чадамъ Авраама, а по духу, духовному Израилю, который въ свою очередь долженъ пройти длинный путь испытаній, питаясь духовною манною—тѣломъ и кровію Спасителя. Эта послѣдняя мысль выражена присоединеніемъ къ двумъ первымъ событіямъ благословенія хлѣбовъ и рыбъ, которое служило символомъ евхаристіи ¹¹⁸⁾.

в) Въ нѣкоторыхъ стѣнныхъ картинахъ ватакомъ и рельефахъ саркофаговъ археологи видятъ изображеніе чудеснаго *ниспосланія манны съ неба* во время странствованія израильтянъ по пустынь. Такъ на картинѣ цеметерія св. Каллиста между прочимъ изображенъ мужъ, стоящій около семи коробовъ, съ простертою надъ ними правою рукою. Аринки видятъ въ этой картинѣ Моисея, собравшаго манну въ семь коробовъ ¹¹⁹⁾. И это очень вѣроятно, потому что сцена эта помѣщена между другими ветхозавѣтными сценами и черты мужа—обычныя черты изображенія Моисея. Нельзя того же сказать относительно другой картины того же цеметрія, гдѣ мужъ стоитъ между семью коробами, касаясь одного изъ нихъ палочкою; голова мужа стерта, а постановка фигуры можетъ относиться къ умноженію хлѣбовъ. Положеніе сцены между фигурою, держащею блюдо съ хлѣбами, и между самарянокъ тоже не объясняетъ смысла сцены. Впрочемъ, если въ фигурѣ съ блюдомъ признать намекъ на умноженіе хлѣбовъ согласно съ Аринки, то можно согласиться и съ его объясненіемъ вышеуказанной сцены въ отношеніи къ маннѣ небесной, собранной Моисеемъ ¹²⁰⁾. Во всякомъ случаѣ чудесное ниспосланіе манны могло быть такъ или иначе отмѣчено на древне-христіанскихъ памятникахъ въ качествѣ прообраза манны духовной—тѣла и крови Христовой, преподаваемыхъ въ свха-

¹¹⁸⁾ Aringhi, t. I, p. 199.

¹¹⁹⁾ Aringhi t. I, p. 313.

¹²⁰⁾ Aringhi t. I, p. 319.

ристиян. Основаніемъ для этого могли служить слова ап. Павла: и всѣ ѣли одну и ту же духовную пищу ¹²¹⁾.

г) Но если монументальное воспроизведеніе чудеснаго исполненія манны и смыслъ вышеуказанныхъ изображеній подлежатъ сомнѣнію,—за то несомнѣннымъ и очевиднымъ является смыслъ изображеній, представляющихъ Моисея, *изводящаго воду изъ скалы* ¹²²⁾,—изображеній, безчисленное множество разъ повторяющихся на надгробныхъ камняхъ, на живописныхъ стѣнныхъ картинахъ катакомбъ, въ рельефахъ саркофаговъ и на другихъ мелкихъ памятникахъ. Апостолъ Павелъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ слишкомъ ясно и прямо указываетъ прообразовательное отношеніе этого событія въ Иисусу Христу, чтобы христіане могли не дать ему монументальнаго выраженія. „И всѣ пили,—говоритъ онъ,—одно и то же духовное питіе; ибо пили изъ послѣдующаго духовнаго камня: камень же былъ Христосъ ¹²³⁾. Отцы церкви раскрывали и уясняли прообразовательное значеніе событія согласно съ ученіемъ апостола. Блаж. Иеронимъ говоритъ: ударенъ камень и потекли воды, тотъ камень, который сказалъ: кто жаждетъ пить да приходитъ ко Мнѣ и пьетъ ¹²⁴⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ дополняетъ слова апостола: камень же былъ Христосъ—словами: коего ребро, прободенное копьемъ, источило воду и кровь, возвѣщая намъ вѣщеніе и мученичество ¹²⁵⁾. Мысль, что Моисей, ударомъ жезла извлекшій воду изъ камня, прообразовалъ истекшую изъ прободеннаго ребра Спасителя кровь, выражена въ канонѣ Андрея Критскаго.

Представленіе этого событія почти одинаково на всѣхъ памятникахъ, съ незначительными разностями. Самое простое представленіе находимъ на одной живописной картинѣ катакомбы при Via Latina. Моисей, представленный юношей, одѣтымъ въ широкій плащъ, ударяетъ жезломъ въ скалу ¹²⁶⁾. Почти такое же представленіе повторяется на живописной картинѣ со свода

¹²¹⁾ 1 Кор. 10, 3.

¹²²⁾ Исх. XVII, 6. Числ. XX, 8. 11. Втор. VIII, 15.

¹²³⁾ 1 Кор. 10, 4.

¹²⁴⁾ Апок. XXII, 17, Comment in PS. LXXVII.

¹²⁵⁾ Comment. in jes cap. 48.

¹²⁶⁾ Agincourt. t. 1. pl. VI. I.

пещеры цеметерія свв. Каллиста и Петра, а также на картинѣ въ одной изъ пещеръ катакомбы св. Марцеллина съ незначительною разностию въ рисунки¹²⁷⁾. Насколько шире событіе это представлено на картинѣ одной изъ пещеръ катакомбъ св. Прискиллы. Моисей, съ юношескимъ лицомъ, въ короткой опоясанной туникѣ, простираетъ жезлъ къ скалѣ; съ лѣвой стороны внизу ускалы человекъ, — кажется подставляющій руки подъ струю воды, бьющую изъ скалы; съ правой стороны три фигуры, выражающія удивленіе при видѣ совершающагося чуда¹²⁸⁾. Многочисленные предетавленія на саркофагахъ въ общемъ согласны съ катакомбными, равно какъ и между собою, съ самыми незначительными вариациями.

Больше разнообразія и интереса представляетъ внутренняя сторона представлений—монументальное выраженіе, раскрытіе и уясненіе прообразовательнаго значенія событія въ отношеніи къ Иисусу Христу, путемъ сопоставленія его съ добытіями изъ жизни Иисуса Христа. На одной картинѣ катакомбъ св. Каллиста противъ Моисея, изводящаго воду изъ скалы, изображена Богоматерь съ младенцемъ Иисусомъ, сидящимъ на колѣнахъ, съ простертою къ Моисею правою рукою, а позади Богоматери величественная фигура старца съ простертою благословляющею правою рукою¹²⁹⁾. Кто эта фигура и какое отношеніе имѣетъ она къ двумъ первымъ изображеніямъ—опредѣлить трудно. Что же касается сопоставленія Моисея, наводящаго воду изъ скалы съ Богоматерію,—то въ основаніи ея лежитъ мысль апостола, соединенная съ пророчествомъ о чудесномъ рожденіи Спасителя отъ Дѣвы подъ образомъ отдѣленія камня отъ горы. Божественный Младенецъ собственною рукою указываетъ на прообразовательное отношеніе къ нему даннаго событія, какъ бы говоря, что Онъ именно есть тотъ камень, который прообразовалъ камень, источившій воду въ пустынь. Взятое же въ цѣломъ представленіе выражаетъ мысль церковной пѣсни: отъ несыкомыя горы, Дѣвы, краеугольный камень отсѣчеся. Изведеніе воды Моисеемъ часто сопоставляется съ умноженіемъ или благосло-

¹²⁷⁾ Agincourt, t. V. pl. VI. 3. pl. IX. 4.

¹²⁸⁾ Agincourt, t. V. pl. IX. 13.

¹²⁹⁾ Aringhi, t. I. p. 231.

веніемъ хлѣбовъ и рыбъ ¹²⁰⁾. Не одинъ законъ художественной симметріи руководилъ художникомъ въ этомъ случаѣ (І. Христосъ при умноженіи хлѣбовъ обыкновенно касается жезломъ стоящихъ предъ нимъ коробовъ, какъ Моисей касается жезломъ камня), но скорѣе внутренняя аналогія событій: чудодѣйственная сила, изведшая рукою Моисея воду изъ камня пустыни, обитая во всей полнотѣ въ Томъ, кого Моисей былъ прообразомъ въ своемъ лицѣ и въ совершенномъ имъ событіи, открылась въ умноженіи хлѣбовъ—событіи еще болѣе чудесномъ, превышающемъ законы природы: Мысль о продолженіи дѣйствія благодатной силы, дѣйствовавшей въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и въ Завѣтѣ Новомъ, и о полнотѣ этой силы въ лицѣ Богочеловѣка и выражается въ сопоставленіи Моисея, изводящаго воду изъ скалы, и І. Христа, умножающаго или благословляющаго хлѣбы.—Дальше, на одномъ саркофагѣ представлены рядомъ—Моисей, изводящій изъ камня воду, которую пьетъ израильтянинъ, прижавъ на колѣна, и Іисусъ Христосъ съ раскрытою книгою на лѣвой рукѣ и съ благословляющею правою рукою, а у ногъ его скіпія съ 8-ю свитками ¹²¹⁾. І. Христосъ, въ описанной обетановѣ, олицетворяя сказанныя Имъ слова: кто жаждетъ, пусть приходитъ и пьетъ, какъ бы говорить: Я—камень, источившій воду въ пустынь, Я—Тотъ, о комъ возвѣщали законъ и пророки, у Меня источникъ, текущій въ жизнь вѣчную, и пьющій изъ него не вжадетъ во вѣки, тогда какъ пившіе воду въ пустынь снова испытывали жажду; законъ и пророки имѣли временное значеніе, относились въ Нему и въ Немъ, въ Его навсегда открытомъ міру Евангелія нашли свое завершеніе и исполненіе. Но чаще всего Моисей, изводящій воду изъ скалы, сопоставляется съ Іисусомъ Христомъ, котораго Марія, сестра Лазаря, проситъ о воскресеніи брата, или съ самымъ совершеніемъ чуда воскресенія Лазаря ¹²²⁾. Кругъ идей, воплощенныхъ въ образахъ Моисея въ разныхъ событіяхъ его исторіи, въ этомъ послѣднемъ сопоставленіи достигаетъ своего завершенія. Освободитель еврейскаго народа ниспосылалъ манну и источалъ воду

¹²⁰⁾ Ср. Aringhi, t. I. p. 188. I, 191. I, 311, 313. t. II. p. 125.

¹²¹⁾ Aringhi, t. II. p. 71.

¹²²⁾ Aringhi, t. I. p. 191. 195. 197. 847, t. II. p. 14. 49.

изъ безжизненной скалы, чтобы утолить временный голодъ и жажду освобожденнаго имъ народа,—Спаситель человечества, образомъ котораго служилъ онъ, Самъ есть хлѣбъ животный, спшедшій съ неба и источникъ воды живой, питающій и напоющій какъ посредствомъ ученія, такъ особеннымъ и таинственнымъ образомъ посредствомъ божественной евхаристіи. Кто ѣсть отъ хлѣба этого и пьетъ изъ этого божественнаго источника, тотъ не только не впадеть во вѣки, но и живъ будетъ во вѣки: воскрешеніе Лазаря представляетъ наглядное и неопровержимое: тому доказательство.

Послѣ выясненнаго нами смысла представленія Моисея, изводящаго воду изъ скалы, на древне-христіанскихъ памятникахъ, нельзя не указать на своеобразное и тенденціозное объясненіе этого представленія нѣкоторыми археологами западными. По мнѣнію нѣкоторыхъ отцевъ церкви Моисей, изводящій воду изъ скалы, есть также образъ ап. Петра: поставленный руководителемъ христіанскаго народа, онъ источникъ изъ камня, который есть Христосъ, воды жизни вѣчной и открылъ всѣмъ людямъ животворные источники Его ученія. На нѣкоторыхъ памятникахъ дѣйствительно какъ будто въ основаніи представленія Моисея, изводящаго воду, лежитъ вышеуказанное мнѣніе. Напримѣръ, на днѣ одной чаши около Моисея, изводящаго воду изъ скалы написано имя PETRUS; а также типъ Моисея на нѣкоторыхъ саркофагахъ напоминаетъ, по мнѣнію Мартинья, впрочемъ условному, традиціонный типъ образа Петра. Подкупленные этимъ остроумнымъ обличеніемъ, на которое уполномочиваютъ впрочемъ тексты, равно какъ почитованные памятники, нѣкоторые антикваріи, напримѣръ Боттари, Полидора и Мархи, оставляя совершенно въ сторонѣ прямой смыслъ, нашли себя въ правѣ приписать древне-христіанскимъ художникамъ намѣреніе всегда и вездѣ представлять подъ образомъ Моисея, изводящаго воду изъ скалы, князя апостоловъ. Такое фальшивое толкованіе этого представленія опровергается какъ вышеуказанными сопоставленіями его съ событіями изъ жизни І. Христа, такъ особенно сопоставленіемъ его съ изображеніемъ отреченія Петра¹³³⁾.

д) *Полученіе Моисеемъ скрижалей завета на горѣ Синаѣ*¹³⁴⁾—

¹³³⁾ Aringhi, t. I, p. 199. Martigny, Diction. p. 412.

¹³⁴⁾ Исх. XXXI, 18.

событіе величайшей важности не только въ исторіи израильскаго народа, но и въ исторіи домостроительства человѣческаго спасенія вообще. Въ этомъ событіи Моисей, какъ представитель завѣта между Богомъ и народомъ Его, изъ котораго имѣлъ произойти по плоти обѣтованный Мессія, становится еще въ болѣе близкое отношеніе къ послѣднему: образъ Іисуса Христа просвѣчиваетъ въ немъ съ большею ясностію и полнотою. На горѣ Синаѣ онъ входитъ въ самое близкое общеніе съ Богомъ, говоритъ съ Нимъ лицомъ къ лицу. Но какъ рабъ, онъ не видитъ этого лица, котораго никто не можетъ видѣть,—не бо узрѣти чловѣкъ лицо Божіе и живъ будетъ. Только Іисусъ Христосъ, какъ единородный сынъ, Сый въ лоиѣ Отчи, видѣлъ Бога и повѣдалъ міру. Законъ полученный огъ Бога и данный Моисеемъ народу израильскому былъ пѣстуномъ во Христа: возбуждая сознаніе грѣхности и рабства, онъ долженъ былъ воспитывать потребность нравственной свободы, потребность истины и благодати. Эта истина и благодать, а съ тѣмъ вмѣстѣ и истинная нравственная свобода и дана во Христвѣ.

Эта идея отношенія между двумя завѣтами и ихъ основателями, идея исполненія и завершенія закона въ христіанствѣ, которую такъ широко раскрывали отцы и учителя церкви первыхъ вѣковъ въ своей полемической литературѣ, направленной противъ іудеевъ, и лежитъ безъ сомнѣнія въ основаніи частаго воспроизведенія на древне-христіанскихъ художественныхъ памятникахъ полученія Моисеемъ закона на горѣ Синаѣ. Съ другой стороны мотивомъ этого представленія могъ служить ложный взглядъ на Ветхій Завѣтъ и въ частности на законъ Моисеевъ нѣкоторыхъ гностическихъ сектъ и особенно секты манихеевъ. Первые считали Ветхій Завѣтъ дѣломъ злаго принципа, деміурга, а послѣдніе (по Августину) утверждали, что Моисей получилъ законъ отъ князя тьмы, а не отъ истиннаго Бога. Представленіе разсматриваемаго событія служило отчасти фактическимъ протестомъ противъ еретическаго мнѣнія, очень распространеннаго въ первыхъ вѣкахъ. Равнымъ образомъ на надгробныхъ камняхъ и въ погребальныхъ пещерахъ оно служило утѣшительнымъ свидѣтельствомъ, что умершіе избѣжали заразы этой ереси.

Представленіе этого событія совершенно одинаково на всѣхъ

памятникахъ. Моисей обыкновенно стоитъ на небольшомъ холмикѣ и простертою правою рукою со страхомъ принимаетъ скрижали закона отъ исходящей изъ облаковъ десницы Божіей. Такъ изображено событіе это на двухъ стѣнныхъ живописныхъ картинахъ въ цеметеріѣ свв. Марцеллина и Петра ¹³⁵⁾, на трехъ саркофагахъ Ватиканскаго цеметерія ¹³⁶⁾, на саркофагѣ въ цеметеріѣ Люцины ¹³⁷⁾, на саркофагѣ, открытомъ близъ церкви св. Себастіана ¹³⁸⁾, на саркофагѣ, открытомъ близъ церкви св. Лаврентія внѣ стѣнъ Рима ¹³⁹⁾, и наконецъ на саркофагѣ, относительно котораго не извѣстно съ точностію, найденъ ли онъ въ усыпальницахъ или внѣ ихъ ¹⁴⁰⁾. Нѣсколько шире представленіе на мозаикѣ въ церкви Санъ-Витале въ Равеннѣ (547 г.): Моисей простираетъ закутанную въ одежду руку, по восточному обычаю; вверху десница Божія безъ скрижалей. Внизу, у подошвы горы, нѣсколько человѣкъ израильтянъ ¹⁴¹⁾.

Сопоставленіе этого представленія съ другими больше или меньше ясно выражаетъ отношеніе событія къ христіанству. Моисей, какъ пастырь дома израилева, сопоставляется съ Добрымъ Пастыремъ ¹⁴²⁾. Черезъ сопоставленіе его съ жертвоприношеніемъ Авраама, встрѣчающееся нѣсколько разъ ¹⁴³⁾, указывается живая связь новаго Завѣта, въ который вступалъ Богъ съ израильскимъ народомъ въ лицѣ Моисея на Синаѣ, съ древнимъ завѣтомъ, заключеннымъ съ Авраамомъ: первый есть продолженіе послѣдняго. Та же десница Вышняго, которая удержала руку Авраама отъ страшной жертвы, даетъ законъ, имѣющій цѣлю приготовить къ единой, великой жертвѣ, принесенной на Голгофѣ. Эта связь, съ одной стороны, возводитъ къ первобытному завѣту, къ обѣтованію, данному въ раю Адаму и Евѣ

¹³⁵⁾ Aringhi, t. II. p. 88. 41.

¹³⁶⁾ Aringhi, t. I. p. 183. 189. 191.

¹³⁷⁾ Aringhi, t. I. p. 258.

¹³⁸⁾ Aringhi, t. I. 851.

¹³⁹⁾ Aringhi, t. II. p. 61. 1.

¹⁴⁰⁾ Aringhi, t. II. p. 191.

¹⁴¹⁾ D'Agincourt, t. V. pl. XVI. fig. 12.

¹⁴²⁾ Aringhi, t. II. p. 88.

¹⁴³⁾ Aringhi, t. I. p. 189. 253. 351 и на равеннской мозаикѣ. Agincourt t. V. pl. XVI, fig. 12.

при ихъ изгнаніи изъ рая ¹⁴⁴); съ другой—завѣтъ Моисея ставится въ связь какъ съ этимъ обѣтованіемъ, такъ и исполненіемъ его во Христѣ, такъ какъ Моисей, получающій законъ, является между представленіемъ изгнанія изъ рая прародителей ангеломъ, утѣшающимъ ихъ надеждою на искупленіе кровію агнца (къ ангелу ласкается ягненокъ) и поклоненія волхвовъ младенцу Іисусу, сидящему на колѣнахъ у Богоматери ¹⁴⁵). Сверхъ того это послѣднее сопоставленіе выражаетъ широкій кругозоръ древней богословской мысли, по которому Богъ — Слово, вѣчный пастырь, съ минуты паденія разными путями велъ человечество къ вѣрѣ въ обѣтованнаго Искупителя: какъ законъ, данный Моисею. былъ путеводною звѣздою, ведшею Израиля къ Обѣтованному, такъ небесная звѣзда привела восточныхъ маговъ къ колыбели родившагося Спасителя.

е) Наконецъ, на одномъ изъ древне-христіанскихъ памятниковъ, именно на живописной картинѣ цеметерія св. Каллиста изображенъ Моисей, *разбивающій заповѣди* ¹⁴⁶). Онъ стоитъ, держа скрижали въ лѣвой рукѣ, а поднятою правою рукою сопровождаетъ свою рѣчь; его волосы подняты; вся фигура его исполнена свящ. величія и строгости ¹⁴⁷).

ж) Кромѣ указанныхъ отдѣльныхъ событій изъ жизни Моисея почти вся *исторія его жизни* воспроизводится въ мозаикахъ церкви Санта Марія Маджоре, V вѣка. Прежде всего, дочь фараона сидитъ на тронѣ и отдаетъ матери Моисея на воспитаніе спасеннаго ею изъ воды младенца. Три юныя дѣвцы сопровождаютъ мнимую кормилицу—одна несетъ повитое дитя, другая—корзинку, въ которой оно найдено. Внизу, подъ этою сценою, изображенъ Моисей, обвиняемый въ убійствѣ предъ фараономъ. Потомъ слѣдуетъ братъ Моисея и Сепфоры и Моисей, стерегущій стада Іеѳора, тестя своего. Затѣмъ, онъ изображенъ возвращающимся въ Египетъ съ женою и дѣтьми послѣ бѣгства въ землю мадіамскую. Онъ несетъ жезлъ, съ помощію котораго совершилъ столько чудесъ. Братъ его Ааронъ выходитъ къ нему

¹⁴⁴) Aringhi, t. I. p. 851.

¹⁴⁵) Aringhi, t. II. p. 61. 191.

¹⁴⁶) Исх. XXXII, 19.

¹⁴⁷) Aringhi, t. I. fig. 319

навстрѣчу и кланяется ему. Нѣсколько ниже израильтяне, роптавшіе на Бога, съ удивленіемъ видятъ падающихъ коростелей. Дальше слѣдуетъ исторія золотого тельца; потомъ Моисей, изводящій воду изъ скалы, и внизу Моисей, повелѣвающій Иисусу Навину съ отборными воинами идти навстрѣчу амалекитянамъ, тогда какъ самъ онъ восходитъ на гору для молитвы. Въ слѣдующей картинѣ изображено начинающееся сраженіе въ долину, а на горѣ Моисей, которому Ааронъ и Оръ поддерживаютъ руки, уставшія отъ долгой молитвы. Затѣмъ бунтъ Корея и его единомышленниковъ противъ законодателя ¹⁴⁸⁾, и наконецъ Моисей отдаетъ израильтянамъ книгу Второзаконія, повелѣвая хранить ее въ ковчегъ завета. Мозаики очевидно имѣютъ уже характеръ простой иллюстраціи библейскаго текста, подобно миниатюрамъ ¹⁴⁹⁾.

з) Миниатюры латинскаго манускрипта Библии IX вѣка отчасти повторяютъ, отчасти дополняютъ мозаики. Прежде всего изображаются въ нихъ обстоятельства, относящіяся къ рожденію и воспитанію Моисея. Старецъ, вѣроятно отецъ, въ сопровожденіи домохадца, дрожащими руками пускаетъ въ рѣку Нилъ корзину съ лежащимъ въ ней младенцемъ, сопровождающій старца съ ужасомъ отворачивается отъ этой сцены. Надъ ними изображена полуобнаженная фигура, съ жезломъ на плечѣ, олицетворяющая быть-можетъ бога рѣки Нила, съ любопытствомъ взирающаго на эту сцену. Затѣмъ, пущенная корзина приплываетъ къ берегу. Дочь царя, вышедшая къ рѣкѣ, замѣтила корзину и приказываетъ сопровождавшей ее прислугѣ достать ее. Прислуга достаетъ корзину и беретъ изъ нея дитя. Лежащая какъ будто на водѣ, полунагая или совсѣмъ нагая фигура помогаетъ достать или удерживаетъ правою рукою корзину, лѣвою рукою дѣлая жестъ по направленію къ дочери фараона. Фигура эта быть-можетъ олицетвореніе богини водъ. Дальше, слуга или дочь фараона несетъ дитя къ хижинѣ и отдаетъ его женщинѣ, вышедшей къ ней навстрѣчу. Между этою миниатюрою и слѣдующею, ниже, съ правой стороны отъ зрителя, стоитъ Моисей около дерева, съ лицомъ обращеннымъ вверхъ, какъ будто въ

¹⁴⁸⁾ Числ. гл. XVI.

¹⁴⁹⁾ Martigny, Diction. p. 418.

молитвенномъ состояніи; голова окружена ореоломъ. Ниже изображено чудо, совершенное Моисеемъ въ состязаніи съ волхвами египетскими. На тронѣ, подъ балдахиномъ, сидитъ фараонъ; по сторонамъ два тѣлохранителя. На лѣвой сторонѣ стоитъ Моисей съ жезломъ въ правой рукѣ; на правой волхвы. Мановеніемъ своего чудодѣйственнаго жезла Моисей превратилъ жезлы волхвовъ въ змѣй, которыя (двѣ) ползутъ у подножія трона; одну изъ нихъ беретъ за хвостъ одинъ изъ волхвовъ, другую Ааронъ, голова котораго окружена нимбомъ. Затѣмъ, на горѣ, на склонѣ которой по ту и другую сторону два дерева, Моисей принимаетъ руками, обернутыми плащомъ, скрижаль изъ десницы Божіей, исходящей изъ облаковъ. У подошвы горы вблизи дерева стоитъ или Ааронъ или Іисусъ Навинъ.

Ниже, во второмъ полѣ миниатюры, въ шатрѣ, раздѣленномъ колоннами на двѣ половины, въ меньшемъ отдѣленіи стоятъ Моисей съ Іисусомъ Навиномъ позади его, и держа въ рукахъ свитокъ даетъ распоряженіе стоящему предъ нимъ челоуѣку относительно построенія скинии; послѣдній внимательно слушаетъ его, указывая пальцемъ на свитокъ, который содержитъ планъ скинии. Стоящій въ другомъ отдѣленіи шатра народъ съ любопытствомъ и удивленіемъ вслушивается въ распоряженіе своего вождя. Еще ниже, идетъ оживленная работа по устройству скинии: главное дѣло уже кажется сдѣлано, палатка готова; доканчиваются лишь работы по украшенію и установкѣ по мѣстамъ священныхъ предметовъ. Одни прикрѣпляютъ завѣсы во святомъ-святыхъ, гдѣ стоитъ уже ковчегъ завѣта, на который указываетъ рукою фигура съ нимбомъ вокругъ головы, стоящая во святомъ; справа (отъ зрителя) другая фигура съ нимбомъ же, въ святомъ, дальше первой, обратившись къ народу, дѣлаетъ рукою жестъ внушающій должное благоговѣніе къ святой минутѣ; на противоположной сторонѣ также группа народа (изъ 5 челоуѣкъ), обернувшись въ противоположную сторону къ двумъ фигурамъ, изъ коихъ одна (передняя), съ нимбомъ, указывая правою рукою на ковчегъ, даетъ какое-то наставленіе. Между этими симметрично расположенными группами (по 7 фигуръ) стоитъ седьмиствольный свѣтильникъ, приходящійся какъ разъ противъ ковчега завѣта. Дальше, во дворѣ скинии, готовится жертва для всесожженія: посреди двора стоятъ два или три животныхъ, изъ коихъ

одно уже пало отъ удара, нанесеннаго закателемъ, который снова замахнулся топоромъ, чтобы повторить ударъ, другому Моисей или жрецъ съ нимбомъ или даетъ что-то или кладетъ на голову. По ту и другую сторону закалания жертвы—группы народа, уравниенныя какъ и въ предшествующей сценѣ (по 6 въ каждой), въ молитвенномъ состояніи, съ лицами, обращенными къ святому-святыхъ, и туда же простертыми руками ¹⁵⁰). Въ сценахъ много оживленія, близкаго къ жизненной правдѣ; группы расположены съ античною симметриею; религиозный интересъ и одушевленіе, охватившее массу народа израильскаго, выражено весьма наглядно: напр. вѣшающіе завѣсы,—какъ съѣшать докончить свою работу! Не менѣе замѣчательно разнообразіе мотивовъ какъ въ постановкѣ отдѣльныхъ фигуръ, такъ и въ расположеніи группъ. Форма и планъ сцены, какъ продолговатаго четырехугольника съ тремя отдѣвленіями, соблюденъ; даже намѣчено, что святое отдѣлялось отъ двора колоннами (одна), а святое-святыхъ отъ святаго только завѣсою. Ковчегъ завѣта сдѣланъ въ формѣ напестольныхъ металлическихъ ковчеговъ христіанскихъ; по сторонамъ его два лика херувимскихъ съ шестью сердцеобразно сложенными крылами ¹⁵¹).

Въ греческомъ манускриптѣ XIV вѣка изображено между прочимъ слѣдующее событіе. Моисей передъ смертію завѣщаетъ собравшимся израильтянамъ соблюденіе закона, преподааетъ имъ благословеніе, затѣмъ восходитъ на гору Аваримъ, откуда видѣть землю обѣтованную и умираетъ. Два зданія на лѣвой сторонѣ (отъ зрителя) миниатюры: одно въ нижнемъ углу, другое выше на значительномъ разстояніи отъ него. Предъ угольнымъ зданіемъ трехугольникомъ расположены толпы израильтянъ: одну группу (внизу миниатюры) составляютъ воины, вооруженные щитами, противъ которыхъ за деревомъ часть народа; другая группа состоитъ исключительно изъ народа. Противъ этого трехугольника, на возвышенномъ мѣстѣ, гдѣ видны нѣсколько деревьевъ, стоитъ законодатель Моисей въ сопровожденіи трехъ лицъ. Въ одушевленной позѣ стоитъ онъ предъ своимъ народомъ и дѣлая шагъ впередъ, энергическимъ жестомъ правой руки сопровождаетъ

¹⁵⁰) Ашигуръ t. V, pl. XLI, 4.

¹⁵¹) Ашигуръ, t. V, pl. XLI, 3.

свое одушевленное слово, свое предсмертное завѣщаніе въ внутреннему его руководству народу. Сопровождающія его лица, внимая словамъ Боговидца, жестомъ рукъ выражаютъ свое безмолвное сочувствіе предъ народомъ. Слово вождя производитъ сильное впечатлѣніе и находитъ сочувственный откликъ: въ народныхъ массахъ происходитъ сильное движеніе; охватившее ихъ предчувствіе близкой разлуки съ своимъ вождемъ передается отъ одного къ другому, вызывая сожалѣніе объ этой разлукѣ и полную готовность слѣдовать его наставленіямъ. Въ верхней части миниатюры съ правой (отъ зрителя) стороны Моисей стоитъ на горѣ Авариимъ среди деревьевъ; рука изъ облаковъ, сопровождаемая лучами, указываетъ ему, очевидно, на обѣтованную землю, которая уже видна съ этой горы, но въ которую не суждено было войти ему. Моисей обернулъ лице свое къ невидимому городу, и выражаетъ не то чувство восторга при видѣ столь давно желанной цѣли долгаго и труднаго странствованія, не то чувство невольнаго страха и сожалѣнія, что онъ долженъ умереть въ виду обѣтованной земли, не вошедши въ ту землю, которая была цѣлью всѣхъ его стремленій и заботъ. Но такъ или иначе приговоръ Божій долженъ исполниться: таковъ удръгъ людей, исполняющихъ не свою волю, а волю Бога руководящаго народами. И вотъ Моисей лежитъ уже мертвый, закрывши глаза, которымъ дано лишь взглянуть на землю обѣтованную, и опустивши руки, совершивши столько чудесъ; слетающій съ неба ангелъ, съ простертыми и почти касающимися его головы руками, какъ бы принимаетъ душу его, уже оставившую свое обѣтшавшее тѣло¹⁴³⁾.

6) Сотрудникъ и преемникъ Моисея, Іисусъ Навинъ, также какъ и Моисей былъ прообразомъ Іисуса Христа, и древне-христианское искусство тѣмъ охотнѣе воспроизводило его симпатичный образъ и его исторію, что имя великаго вождя израильскаго народа совпадало съ именемъ Спасителя и вождя народовъ.

а) Изъ исторіи Іисуса Навина отмѣчено на одномъ изъ древне-христианскихъ памятниковъ прежде всего путешествіе его въ

¹⁴³⁾ Вророз. 32, 34.

¹⁴⁴⁾ Agincourt t. V pl. XLI, 6.

землю Ханаанскую, въ которое онъ, вмѣстѣ съ Халевомъ, отправленъ былъ Моисеемъ, чтобы разузнать действительно ли богата эта земля. По библейскому разсказу, они возвращаясь взяли съ собою, въ доказательство плодородія этой страны, много виноградныхъ гроздь, которые несли два человѣка на жезлахъ ¹⁵⁴). Это-то событіе и изображено на одной надгробной лампѣ: два человѣка несутъ на палкѣ виноградный гроздь (Mamachi t. III, p. 97).

Мозаика церкви Санта Маріа Маджіоре представляетъ рядъ изображеній, воспроизводящихъ исторію завоеванія Ханаанской земли. Между ними выдаются двѣ картины: Иисусъ Навинъ въ тотъ моментъ, когда онъ во время сраженія въ долинѣ Аягона остановилъ солнце, при чемъ изображены солнце и луна рядомъ, а Иисусъ Навинъ, окруженный воинами, стоитъ на возвышенномъ мѣстѣ ¹⁵⁵), и затѣмъ паденіе стѣнъ Іерихона, вокругъ которыхъ обносимъ былъ ковчегъ завета, изображенный въ видѣ четырехугольнаго ящика ¹⁵⁶).

(L Въ продолженіе дальнѣйшей исторіи еврейскаго народа, въ разныя эпохи—эпохи войнъ и мира, внутренняго благоденствія и виѣшнихъ страданій и бѣдствій, процвѣтанія вѣры и упадка религіознаго духа—въ преемственномъ порядкѣ являлись посланники Іеговы, носители мессіанской вѣры, мессіанскаго духа, которые поддерживали эту вѣру и этотъ духъ, когда онъ ослабѣвалъ, возжигали огонь вѣры, когда онъ угасалъ, во всемъ блескѣ виѣшняго или внутренняго величія являли вождѣльный образъ Мессіи, когда онъ начиналъ тускнѣть и затмѣваться. Вниманіе вѣрующихъ христіанъ охотно, съ любовію останавливалось на этихъ лицахъ—прообразахъ Того, чей образъ носили они въ сердцахъ, на комъ покоились ихъ чаянія и надежды. Въ свою очередь христіанскіе художники находили въ этихъ прообразахъ и источникъ вдохновенія и достойные предметы для рѣзца и кисти. Въ нихъ воплощали они заветныя вѣрованія, думы и чувства, неразрывно связанныя съ именемъ Того, на комъ они исполни-

¹⁵⁴) Числѣ, XIII, 7—26.

¹⁵⁵) Mamachi, t. III, p. 97.

¹⁵⁶) Кн. Исуса Навина, гл. X, 12.

¹⁵⁷) D'Agincourt, t. V, pl. XXVIII.

лись: въ этихъ прообразахъ вѣрующіе созерцали дорогой образъ своего Спасителя и Господа и находили въ нихъ утѣшеніе въ страданіяхъ и бѣдствіяхъ, какія терпѣли отъ вѣшнихъ и внутреннихъ враговъ.

а) *Самсонъ*, растерзавшій льва, потрясшій столбы языческаго храма и вынесшій на спинѣ ворота города Газы, естественно долженъ былъ представляться древнимъ христіанамъ образомъ духовной силы и могущества Христа Спасителя. По мнѣнію древнихъ христіанъ, язычники свой мифъ о Геркулесѣ создали на основаніи библейской исторіи Самсона. Дѣйствительно есть сходство между Самсономъ, разрывающимъ льва, и Геркулесомъ, побѣждающимъ немезійскихъ львовъ; эта борьба Геркулеса со львами часто изображалась на греческихъ художественныхъ памятникахъ. Но между христіанскими памятниками не сохранилось ни одного, на которомъ бы представлена была борьба Самсона со львомъ. Объясняется ли это неспособностію древне-христіанскихъ художниковъ воспроизвести эту борьбу, какъ думаетъ Мюнтеръ, или же скорѣе желаніемъ избѣжать недоразумѣній и перетолкованій такого представленія въ пользу языческаго мифа—рѣшить трудно. Иное дѣло Самсонъ, *потрясающій столбы храма* или *выносящій ворота на плечахъ*: тутъ сближеніе могло быть сдѣлано безъ опасенія двусмысленнаго толкованія. И дѣйствительно, Самсонъ въ этихъ двухъ дѣйствіяхъ трактовался отцами церкви какъ прообразъ Иисуса Христа, разрушившаго ворота ада, гдѣ души праведныхъ ожидали его пришествія, и отверзшаго врата неба ¹⁵⁷⁾. Это объясненіе служило и для художниковъ мотивомъ къ изображенію названныхъ событій изъ жизни Самсона, хотя памятниковъ съ этимъ изображеніемъ немного, да и тѣ сомнительнаго содержанія. На одной стѣнной картинѣ изъ римскихъ катакомбъ, снятой у Бозіо, изображенъ онъ, по сообщенію Мюнтера, потрясающимъ столбы воротъ Газы ¹⁵⁸⁾, а можетъ-быть столбы храма, если только онъ изображенъ потрясающимъ столбы. У Аринхи между катакомбными картинами такого изображенія нѣтъ. Изображеніе Самсона, несущаго ворота Газы, встрѣчается. Предположительно за такое представле-

¹⁵⁷⁾ Aringhi, t. I, p. 12.

¹⁵⁸⁾ Суд. XVI, 3.

ніе признается фрескъ цеметерія св. Ерма ¹⁵⁹⁾, и таковымъ же можетъ быть признанъ также фрескъ цеметерія Марцеллина и Петра ¹⁶⁰⁾. Предметъ, который несетъ изображенное лицо, довольно отличенъ отъ постели разслабленнаго, котораго иногда принимаютъ за Сампсона; впрочемъ въ послѣднемъ случаѣ Аринхи видитъ разслабленнаго. Неоспоримымъ древнимъ памятникомъ, представляющимъ Сампсона, признается только бронзовый медальонъ, на которомъ Сампсонъ, несущій ворота; изображенъ въ срединѣ между многими другими символами христіанскими ¹⁶¹⁾.

б) *Давидъ*, сначала пастырь, а потомъ царь, помазанникъ Божій, отъ сѣмени котораго имѣлъ родиться и родился Иисусъ Христосъ, въ своемъ лицѣ и нѣкоторыхъ чертахъ своей жизни, съ особенною же ясностію и поднотою въ своихъ боговдохновенныхъ пѣсняхъ представилъ черты образа великаго царственнаго потомка своего. Древне-христіанское искусство однако рѣдко пользовалось образомъ Давида и тѣми чертами, въ какихъ изображается у него обѣтованный наслѣдникъ его престола. Согласно съ преобладавшимъ въ первыхъ вѣкахъ умонастроеніемъ оно кажется обращало вниманіе на черты его пастырской жизни. По крайней мѣрѣ къ этой именно жизни относится единственное представленіе изъ исторіи Давида, явѣстное изъ древне-христіанскаго періода: это—*представленіе Давида съ пращою*, напоминающее поединокъ его съ Голиафомъ. Представленіе это находится на живописной картинѣ цеметерія св. Каллиста. Въ одномъ изъ полей этой картины изображенъ юноша, одѣтый въ короткую опоясанную пастушескую тунику; онъ какъ будто приготовился къ борьбѣ, держа въ рукѣ пращу съ вложеннымъ въ нее камнемъ. Голиафъ нѣтъ впрочемъ ¹⁶²⁾. Это единоборство Давида съ Голиафомъ и побѣда перваго надъ послѣднимъ трактовалась всегда церковію, какъ образъ побѣды, одержанной Иисусомъ Христомъ, пастыремъ душъ, надъ гордымъ сатаною. Указываютъ еще на другой памятникъ съ тѣми же представленіемъ на мозаику. Давидъ изображенъ одѣтымъ почти такъ же, какъ

¹⁵⁹⁾ Bottari pl. CLXXXVII, 2.

¹⁶⁰⁾ Aringhi, t. II, p. 43.

¹⁶¹⁾ Martigny, Diction, p. 589. Cp. Munter, H. 1, S. 61.

¹⁶²⁾ Aringhi, t. I, p. 317.

на предшествующемъ памятникѣ, съ тѣмъ различіемъ, что снабженъ пастушескою сумою. Голіаеъ вооруженъ щитомъ, на которомъ вкругомъ надпись: *Sum ferus et fortis cupiens dare vulnera mortis*; надъ его головою имя его: *GOLIA*. Имя Давида написано

△

А

позади его въ полѣ перпендикулярно: В. Въ уста Давида также

І

△

вложены слова, написанныя перпендикулярно: *STERNITVR ELATVS STAT MITIS AD ALTA LEVATUS* ¹⁰³⁾. Это почти тоже, что выраженіе: возносясь смирится, и смиряясь вознесется ¹⁰⁴⁾.

в) Если въ образѣ Давида древне-христіанское искусство представляло побѣду, одержанную І. Христомъ надъ адомъ и сатаною, то образъ *Иліи*, взятаго на небо, былъ образомъ воскресенія. И дѣйствительно, между ветхозавѣтными образами нѣтъ ни одного, который бы съ такою наглядностію и осязательностію фактически воплощалъ идею безсмертія, которая присуща была всегда ветхозавѣтному сознанію религіозному и которая въ христіанствѣ стала любимою, завѣтною идеею, какъ воплощаетъ эту идею *вознесеніе Иліи на небо*. Что событіе это имѣло для древнихъ христіанъ такое именно значеніе, т. е. понималось какъ образъ воскресенія,—это видно изъ писаній Иринея ¹⁰⁵⁾. Такое пониманіе этого событія тѣмъ естественнѣе и возможнѣе, что по вѣрованію, общему христіанамъ и іудеямъ, взятый на небо пророкъ Божій имѣетъ въ концѣ временъ явиться предтечею Мессіи на землѣ, какъ, по свидѣтельству Евангелій, онъ уже являлся въ качествѣ свидѣтеля преображенія Спасителя на Оаворѣ. Такимъ образомъ идея безсмертія, олицетворяемая въ образѣ *Иліи*, въ христіанскомъ сознаніи являлась въ живой связи и зависимости отъ источника безсмертія и всякой жпзни, на котораго только предуказывало вознесеніе *Иліи* живымъ на небо. Впрочемъ образъ *Иліи* и съ другой староны ставился въ

¹⁰³⁾ Martigny, Diction. p. 203.

¹⁰⁴⁾ Лук. XIV, 2.

¹⁰⁵⁾ Ирив. Adv. haeres lib. I, v. c. 5.

отношеніе къ образу Спасителя: Григорій В. разсматриваетъ вознесеніе Иліи, какъ прообразъ вознесенія Іисуса Христа ¹⁶⁶⁾, съ которымъ оно совпадаетъ по высшему характеру. Потому-то изображеніе этого событія довольно часто встрѣчается на древне-христіанскихъ гробницахъ и на другихъ памятникахъ.

Обыкновенное представленіе разсматриваемаго событія, въ общемъ одинаковое на всѣхъ памятникахъ, таково: Илія, стоя на колесницѣ запряженной лошадьми, возносится на небо, отдавая милость Елисею. Въ подробностяхъ это представленіе нѣсколько разнообразится на разныхъ памятникахъ, при чемъ общая идея образа раскрывается въ индивидуальныхъ чертахъ. На двухъ саркофагахъ Ватиканскаго цеметерія представленіе совершенно одинаковое какъ само по себѣ, такъ и по положенію его между другими представленіями: Илія на совершенно античной квадригѣ, запряженной четырьмя лошадьми, уносится отъ земли, передавая Елисею милость. Внизу лежитъ мужская фигура, съ тростникомъ въ рукѣ и увѣчанная тростникомъ, склонившись на лежащую бокомъ урну, изъ которой течетъ вода: это, по объясненію Мюнтера и Мартиньи, олицетвореніе Іордана въ видѣ бога рѣки, совершенно въ духѣ античнаго греко-римскаго искусства. Илія въ обоихъ рельефахъ представленъ античнымъ безбородымъ юношей, тогда какъ Елисей съ бородою ¹⁶⁷⁾. Этими, по вѣроятному объясненію Боттари, принятому Мюнтеромъ и Мартиньи, художникъ хотѣлъ выразить вѣчную юность; которую пророкъ имѣлъ наслаждаться въ истинномъ Едемѣ, куда онъ взятъ и которая, прибавимъ, такъ гармонируетъ съ идеею бессмертія, такъ какъ старость есть путь къ смерти. На двухъ другихъ памятникахъ, именно на саркофагѣ цеметерія Людины ¹⁶⁸⁾ и на живописной картинѣ цеметерія св. Каллиста ¹⁶⁹⁾ и Елисей, какъ Илія, изображенъ юношей. Сверхъ этого, послѣдній изъ этихъ памятниковъ представляетъ еще особенность, нелишнюю значенія: именно прор. Илія возносится не на колесницѣ, а стоитъ на воздухѣ или на облакахъ ¹⁷⁰⁾. Такъ какъ изобра-

¹⁶⁶⁾ Lib. II. In Evang. homil. XXIX, § 6.

¹⁶⁷⁾ Aringhi, t. I, p. 189, 191.

¹⁶⁸⁾ Aringhi, t. I, p. 254.

¹⁶⁹⁾ Aringhi, t. I, p. 322.

¹⁷⁰⁾ Münter, H. 1. S. 61.

женіе Іліи сопоставлено здѣсь съ воскрешеніемъ Лазаря Іисусомъ Христомъ, то мысль о безсмертіи, выраженная лишь слабо въ первомъ представленіи, теперь усиливается и представляется съ большею наглядностію и очевидностію посредствомъ новозавѣтнаго событія, въ которомъ ветхозавѣтный образъ находитъ свое исполненіе и которое въ свою очередь является лишь образомъ и увѣреніемъ общаго воскресенія, когда всѣ, по пророческому слову апостола, восхищени будемъ на облацѣхъ и въ срѣтеніе Господне на воздухѣхъ, чтобы всегда пребывать вѣчно и неразлучно съ Господомъ.

На саркофагѣ св. Амвросія представленіе нѣсколько расширено примѣнительно къ библейскому разсказу; на заднемъ планѣ изображены двѣ фигуры, которыя издали смотрятъ на это чудо и представляютъ, по вѣроятному объясненію Мартиньи, пятьдесятъ сыновъ пророческихъ, стоявшихъ у береговъ Іордана ¹⁷¹⁾. Это еще нагляднѣе представлено на фрагментѣ неизданнаго барельефа латеранскаго музея, гдѣ двое дѣтей выражаютъ удивленіе при видѣ огненной колесницы, на которой возносится Ілія. Снимокъ съ этого фрагмента сдѣланъ у Мартиньи ¹⁷²⁾.

Какъ извѣстно, колесница, на которой взятъ былъ Ілія, нѣкоторыми отцами понималась не буквально. Такъ Максимъ Туринскій думалъ, что Ілія взятъ былъ ангелами. Подобное мнѣніе быть-можетъ руководило художникомъ при представленіи даннаго событія на одной камей, изданной у Перра, на которой ангель управляетъ конями, а пророкъ сидитъ въ колесницѣ ¹⁷³⁾.

Наконецъ, согласно библейскому событію, на всѣхъ вышеуказанныхъ памятникахъ возносящійся на небо Ілія передаетъ милоть свою ученику своему Елисею. По идеямъ древности передача милоти была символомъ перехода ученія и пророческаго духа отъ Іліи къ Елисею. Поэтому событіе это трактовалось съ этой стороны нѣкоторыми отцами, какъ образъ вознесенія Іисуса Христа, передававшаго полномочіе своимъ апостоламъ и послѣдователямъ. Св. Златоустъ говоритъ: „Ілія возносясь на небо оставилъ милоть Елисею, Іисусъ возносясь оставилъ даръ

¹⁷¹⁾ 4 Цар. 11, 7.

¹⁷²⁾ Diction. p. 231.

¹⁷³⁾ Martigny, Dict. p. 231.

своей благодати своимъ ученикамъ, благодати, которая не одного содѣлала пророкомъ, но безчисленное множество Елисеевъ: и болѣе великихъ и славныхъ, чѣмъ онъ: *infinitos Eliseos, atque adeo illo multo majores et illustriores* ¹⁷⁴⁾). Эту мысль быть-можетъ имѣлъ въ виду художникъ, сопоставляя съ этимъ событіемъ Иисуса Христа, стоящаго съ раскрытою книгою и бесѣдующаго съ тремя ¹⁷⁵⁾ или съ двумя учениками ¹⁷⁶⁾. Златоустъ еще дальше идетъ: онъ сравниваетъ милость съ плотію Иисуса Христа, которую Онъ оставилъ вѣрующимъ въ таинствѣ евхаристіи. *Elies melotem discipulo reliquit, Filius autem Dei ascendens suam nobis carnem reliquit* ¹⁷⁷⁾. Эта мысль безъ сомнѣнія лежитъ въ основаніи сопоставленія Иліи возносящагося и умноженія хлѣбовъ, которое служило символомъ евхаристіи ¹⁷⁸⁾.

Что касается формальной или художественной стороны разсмотрѣннаго представленія, то оно имѣетъ прототипомъ представленіе классическаго искусства, именно представленіе восхода солнца, которое было обыкновеннымъ между античными скульпторами: Гелиосъ представляется на колесницѣ запряженной четырьмя возносящимися вверхъ лошадьми, подъ которыми внизу видно олицетвореніе океана. Такъ представленіе это является на многихъ барельефахъ въ Піо-Клементинскомъ музеѣ ¹⁷⁹⁾ и на знаменитомъ мировскомъ барельефѣ въ Луврѣ ¹⁸⁰⁾. Таже композиція находится на крышкѣ саркофага въ церкви Jan Logenzo fuore le mura въ Римѣ, относящаяся къ первымъ временамъ третьяго вѣка ¹⁸¹⁾. Равнымъ образомъ эта композиція встрѣчается на камняхъ въ Флорентинскомъ музеѣ ¹⁸²⁾ и на монетахъ Антонина, Марка Аврелія и Коммода ¹⁸³⁾.

¹⁷⁴⁾ Homil. II. In cescena. Dom.

¹⁷⁵⁾) Aringhi. t. I, p. 189.

¹⁷⁶⁾ Aringhi, t. I, p. 191.

¹⁷⁷⁾ Homil. II. Ad popnl. Antioch.

¹⁷⁸⁾ Aringhi, t. II. p. 322.

¹⁷⁹⁾ Visconti Mus. Pio-Clem. T. IV, pl. XVIII.

¹⁸⁰⁾ Bouillon Musée des Antiq. T. III. Basreliefs pl. XVI.

¹⁸¹⁾ Platner, Beschreibung Roms. III, 3. S. 246, 2. S. 331.

¹⁸²⁾ Gori Mus. Florent. T. II, p. 198. Tab. LXXXVII.

¹⁸³⁾ Eckhel Doctr. numm. T. VII, p. 123.

¹⁸⁴⁾ Седулий. Piper, Mythol. und Symb. B. I. Abth. 1: S. 76.

Если при представленіи вознесенія Иліи удержанъ океанъ или скорѣе онъ превращенъ въ бога рѣки, то онъ взятъ конечно не какъ образъ, а просто какъ мифологическій символъ; простое олицетвореніе Іордана, при которомъ происходило событіе. Точно также, какъ скоро античная композиція мифологическаго содержанія употреблена христіанскимъ искусствомъ для представленія ветхозавѣтнаго событія, то представленіе это въ сценѣ солнечнаго восхода имѣетъ лишь формальный типъ, безъ всякаго отношенія къ внутреннему содержанію.

Иное дѣло было бы, еслибы нашлась общая идея, еслибы Илія ставился въ параллель съ самымъ богомъ солнца. Теперь, правда, находится такое сопоставленіе, такъ какъ поэтъ изъ первой половины пятаго вѣка замѣчаетъ, что Иліи особенно пристойна пламенная небесная колесница, такъ какъ имя Иліи и Гелиосъ почти то же. Но это впрочемъ—полу-ученое, полу-поэтическое замѣчаніе, на которомъ нельзя ничего обосновать въ отношеніи даннаго представленія и древніе художники едва ли руководились такимъ мотивомъ.

г) *Пророкъ Іона* во все времена признавался церковію однимъ изъ самыхъ наглядныхъ прообразовъ Іисуса Христа. Основаніе для этого далъ самъ Христосъ¹⁸⁵⁾. Согласно съ словами Іисуса Христа, чудесное событіе въ жизни Іоны—поглощеніе китомъ, трехдневное пребываніе живымъ во чревъ его и возвращеніе его снова къ жизни, имѣло двойное значеніе для христіанъ: въ одно время оно было прообразомъ и смерти и воскресенія Іисуса Христа¹⁸⁶⁾. Помимо этого догматическаго значенія, непосредственно вытекающаго изъ существа самаго событія, древне-богословская мысль придавала послѣдному еще религіозно-историческое значеніе. Блаж. Августинъ проводитъ такую параллель между пророкомъ Іоною и Іисусомъ Христомъ. Какъ Іона съ корабля сошелъ во чрево Кита, такъ Христосъ съ древа (т.-е. со креста) сошелъ въ могилу, т.-е. въ бездну смерти, и какъ Іона подвергся этому испытанію для спасенія тѣхъ, которымъ угрожала гибель отъ разразившейся бури, такъ Христосъ подвергся смерти для спасенія тѣхъ, которые были обуреваемы

¹⁸⁵⁾ Матѳ. XII, 39. Луѳ. XI, 30.

¹⁸⁶⁾ Август. In psalm, LXXXVIII. Петр. Хрисосл. Serm de Ionaе proph. signo.

волнами міра сего; и еще, какъ Іонѣ прежде велѣно проповѣдывать ниневитянамъ, и однако его проповѣдь услышана была только по выходѣ его изъ чрева кита, такъ точно хотя провозвѣстіе Евангелія послано прежде язычникамъ, оно достигло до нихъ только послѣ воскресенія Христова¹⁸⁷⁾. Наконецъ, исторія Іоны, какъ прообразъ воскресенія Іисуса Христа, естественно должна была служить для древнихъ христіанъ и образомъ общаго воскресенія, такъ какъ послѣднее находится въ необходимой связи съ первымъ, какъ его логическое слѣдствіе. И дѣйствительно, отцы и учителя церкви, напр. Иринеи и Тертуліанъ изъ исторіи прор. Іоны доказывали возможность воскресенія¹⁸⁸⁾. Это тѣмъ естественнѣе было, что древніе христіане вѣрили іудейскому преданію, сообщаемому Епифаніемъ, будто Іона былъ воскрешенный пророкомъ Елисеемъ сынъ сарептской вдовы¹⁸⁹⁾. Это чудесное двукратное спасеніе Іоны отъ смерти придавало особенную важность его исторіи въ глазахъ христіанъ, независимо отъ того, что она должна была, по свойству своему, придтись по вкусу фантазіи художниковъ, у которыхъ не исчезло еще воспоминаніе о миеологическихъ картинахъ античнаго искусства, какъ справедливо замѣчаетъ Мюнтеръ¹⁹⁰⁾.

Послѣ этого совершенно понятно необыкновенно частое воспроизведеніе на древне-христіанскихъ памятникахъ исторіи пророка Іоны. Нѣтъ ни одного рода памятниковъ, на которыхъ бы не встрѣчалась она: надгробные камни, фрески катакомбъ, рельефы саркофаговъ, лампы, металлическіе медальоны, гравированные камни, стеклянныя чаши, диптихи—безчисленное множество разъ представляютъ исторію Іоны то въ сокращенномъ, то въ болѣе или менѣе подробномъ и полномъ видѣ.

Согласно библейскому разсказу, Іона обыкновенно изображается то выбрасываемымъ изъ корабля въ море и поглощаемымъ морскимъ животнымъ¹⁹¹⁾, то выбрасываемымъ этимъ послѣднимъ на берегъ¹⁹²⁾, то лежащимъ или сидящимъ подъ тынвою съ

¹⁸⁷⁾ Epist. ad Deogratias quaest. VI. De Iona 34. Mart. Dict. 344.

¹⁸⁸⁾ Ирн. Adv. Haeres. V, 5. Тертул. de resurrectione carnis c. 48.

¹⁸⁹⁾ Vitae Prophetarum cap. XVI.

¹⁹⁰⁾ Sinnb. nnd Kunstvorst. II. S. 64.

¹⁹¹⁾ Кн. прор. Іоны I, 15. II, 1.

¹⁹²⁾ II, 11.

листьями и плодами ¹⁹³), то наконецъ пзнывающимъ отъ зноа подъ засохшею тыквою или подъ открытымъ небомъ ¹⁹⁴).

Изображеніе корабля съ выбрасываемымъ въ море Іоною часто встрѣчается. Іона изображается выбрасываемымъ изъ корабля однимъ или нѣсколькими матросами ¹⁹⁵), послѣдніе иногда одѣты ¹⁹⁶), иногда совсѣмъ наги, чтобы свободнѣе дѣйствовать во время бури, какъ изображались матросы и на языческихъ художественныхъ памятникахъ ¹⁹⁷). Буря, бывшая непосредственною причиною несчастія пророка, олицетворена подъ видомъ богини луны ¹⁹⁸) или обозначена чрезъ тритона, который парить въ воздухѣ и играетъ въ раковинный рогъ ¹⁹⁹), а на одномъ саркофагѣ Ватиканскаго цеметерія представлена подъ образомъ полуфигуры съ крыльями, которая высовываясь изъ развалины горы, неистово дуетъ на корабль. Олицетвореніе это очевидно заимствовано у античнаго искусства, представлявшаго вѣтры подъ образами живыхъ существъ, съ крыльями (Bottari tav. Martigny Diction, p. 345). Морское животное или намѣревается поглотить Іону ²⁰⁰) или уже отчасти поглотило ²⁰¹). Животное это представляетъ фантастическое чудовище, съ странными формами, напоминающими иногда козерога ²⁰²) и во всякомъ случаѣ мало имѣющее общаго съ породою рыбы, упоминаемой въ библейскомъ разсказѣ. Что за рыбу представляли себѣ при этомъ древне-христіанскіе художники, трудно сказать. Всего вѣроятнѣе, что они не заботились съ точностію согласовать изображеніе морскаго животнаго съ библейскимъ названіемъ его, а просто взяли за образецъ какое-нибудь мифическое представленіе, въ родѣ исторіи Андромеды, которую Персей спасалъ изъ челюстей

¹⁹³) IX, 5—6.

¹⁹⁴) IV, 8—9.

¹⁹⁵) Aringhi, t. I, p. 347. 1. Bottari XXXI.

¹⁹⁶) Bottari XXXVII, LXXXVI.

¹⁹⁷) Напр. на алтарѣ Нептуна у Gori Inscr. Donianaе. Том. V, п. 1.

¹⁹⁸) Bottari XLII.

¹⁹⁹) Bottari LXXXV.

²⁰⁰) Bottari XXXI, XXXVII, XLII, LVI.

²⁰¹) Bottari LXXXVI.

²⁰²) Bottari tav. CXX. Martigny Diction. p. 345.

морскаго звѣря, какъ справедливо полагаетъ Мюнтеръ. Исторія эта безъ сомнѣнія часто была воспроизводима языческими художниками и не могла не быть извѣстною древнимъ христіанамъ, такъ какъ въ первыхъ вѣкахъ христіанства показывали цѣпи Андромеды и кости чудовища ²⁰²).

Іона, поглощенный вихромъ, чрезъ три дня выброшенъ былъ имъ обратно на берегъ живымъ и невредимымъ. На древне-христіанскихъ памятникахъ, иногда въ непосредственной связи съ первою сценою иногда отдѣльно, изображается Іона *выбрасываемый обратно полотвищемъ его чудовищемъ* ²⁰³). При этомъ иногда два чудовища, одно противъ другаго: одно поглощаетъ, другое выбрасываетъ, а иногда чудовище представляется съ двумя головами: одна поглощаетъ пророка, другая выбрасываетъ обратно ²⁰⁴). Иногда въ видѣ исключенія, вмѣсто чудовища, являются двѣ рыбы, обращенныя одна къ другой: одна поглощаетъ Іону, другая выбрасываетъ на берегъ ²⁰⁵).

На ряду съ этимъ главнымъ событіемъ изъ исторіи пророка, то въ связи съ нимъ, то отдѣльно, на древне-христіанскихъ памятникахъ, изображались побочныя обстоятельства, какъ отдохновеніе Іоны подъ тынвою и глубокая скорбь его, доходившая до желанія смерти.

Часто мы видимъ на памятникахъ Іону *отдыхающимъ подъ тѣнью вьющагося растенія*, образующаго иногда шалашъ или палатку, а иногда изыщную арку; онъ лежитъ обыкновенно опершись на правую руку ²⁰⁷). Иногда, впрочемъ, онъ сидитъ въ задумчиво-грустномъ положеніи ²⁰⁸). Относительно растенія Кикажон, подъ которымъ лежалъ Іона въ древности существовали различныя мнѣнія. Блаженный Августинъ считалъ его за плющъ, согласно переводу 70-ти, въ которомъ стоитъ колокубав. Въ древней Вульгатѣ оно называется еусибита, а въ Вульгатѣ Іеронима hедера ²⁰⁹). Христіанскіе художники также неодинаково

²⁰²) Münster, Sinnb. und Kunstvorst. H. 1. S. 65.

²⁰³) Bottari, LIII.

²⁰⁴) Bottari, LXXXV. 2.

²⁰⁵) Bosio, p. 105. Bottari, tab. XLII.

²⁰⁷) Aringhi. t. I, 311, 349. T. II, 41.

²⁰⁸) Bosio, LXXXI. 1.

²⁰⁹) Martigny, Diction. p. 345.

представляли это растеніе. Впрочемъ, большею частью на памятникахъ представляется вьющееся растеніе съ плодами, слѣдовательно тыква, а не плющъ. Это *cucurbita lagenaria*—олягатыква. Въ новое время на Западѣ жѣдная лампа, на которой изображенъ Іона, сидящій подъ тыквою, возбудила недоразумѣніе. Бирхеръ лежащую фигуру принялъ за женщину, именно за Венеру и это подало поводъ видѣть въ тыквѣ нѣчто иное. Но монограмма Христова имени, окруженная тыквами, показываетъ, что лампа должна быть христіанская, а слѣдовательно и въ лежащей фигурѣ, изображенной въ такомъ же точно положеніи въ какомъ обыкновенно изображается на древнихъ памятникахъ Іона, слѣдуетъ видѣть этого именно пророка ²¹⁰⁾.

Глубокая печаль пророка, наконецъ, также нашла выраженіе на древнихъ памятникахъ. Иногда онъ сидитъ, задумчивый и печальный, подъ засыхающею тыквою, но еще съ листьями ²¹¹⁾, а иногда онъ сидитъ на камнѣ обнаженный подъ тыквою уже безъ листьевъ ²¹²⁾; или, наконецъ, одѣтый въ тунику лежитъ онъ подъ открытымъ небомъ и солнце въ видѣ лучистой головы испускаетъ изъ облаковъ лучи на него ²¹³⁾, и онъ рукою предохраняетъ голову отъ лучей солнца. У св. Кипріяна есть одно мѣсто, представляющее какъ бы описаніе подобной картины: „печальный юноша, съ нѣкоторымъ прискорбнымъ негодованіемъ подперши щеку рукою, сидѣлъ съ мрачнымъ лицемъ“ ²¹⁴⁾.

Всѣ описанныя сцены встрѣчаются на древне-христіанскихъ памятникахъ или порознь, или по двѣ ²¹⁵⁾, по три ²¹⁶⁾, или всѣ вмѣстѣ ²¹⁷⁾.

Во всѣхъ этихъ картинахъ живописныхъ, скульптурныхъ и гравированныхъ Іона изображается совершенно нагимъ, за исключеніемъ одного фреска цеметерія св. Каллиста, гдѣ онъ одѣтъ въ тунику и палліумъ ²¹⁸⁾.

²¹⁰⁾ Münter, Sinnb. und Kunstvorst. Н. II, S. 65.

²¹¹⁾ Aringhi, t. II. p. 127. 4.

²¹²⁾ Aringhi, p. 311.

²¹³⁾ Bosio, LXV.

²¹⁴⁾ Epist. XI, Martigny, Dict. p. 345.

²¹⁵⁾ Aringhi, t. I, p. 197, 347, 349. t. II, 61, 73, 124.

²¹⁶⁾ Aringhi, t. I, p. 201. T. II, p. 137, 145.

²¹⁷⁾ Aringhi, t. II, p. 45.

²¹⁸⁾ Bottari, LXV.

Не можемъ не обратить вниманія еще на одну особенность представленія этого сюжета на нѣкоторыхъ памятникахъ. Въ одномъ барельефѣ, на носу корабля, изъ котораго выбрасываютъ Иону, стоитъ *юноша* и кажется плачетъ ²¹⁹⁾. Предположеніе Мартинья, что это быть можетъ самъ Иона въ тотъ моментъ, когда ему объявлено рѣшеніе, кажется правдоподобнымъ. На одномъ надгробномъ камнѣ у Перре Иона изображенъ въ видѣ малаго дитяти, которое стоитъ въ присутствіи чудовища съ открытою пастью и плачетъ, поднося руку къ глазамъ ²²⁰⁾. Въ такомъ наивномъ представленіи заключается по всей вѣроятности какой-нибудь аллегорическій смыслъ, но объясненіемъ его археологи не занимались ²²¹⁾.

Чтобы понять и яснѣе представить себѣ широкій богословскій смыслъ всѣхъ вышеописанныхъ, повидимому совершенно однообразныхъ композицій, безчисленное множество разъ повторяющихся на древне-христіанскихъ памятникахъ, ихъ слѣдуетъ разсматривать въ связи съ другими представленіями.

Прежде всего мы замѣчаемъ, что исторія пророка Ионы часто сопоставляется съ образомъ Добраго пастыря. Такъ на одномъ саркофагѣ Иона, выбрасываемый въ пасть чудовища, и образъ Добраго пастыря находятся въ симметрическомъ расположеніи на двухъ концахъ саркофага ²²²⁾. На одной живописной картинѣ Иона подъ тынвою, а вверху надъ аркою Добрый пастырь ²²³⁾. Выраженная въ этой картинѣ общая мысль, что Добрый пастырь явился дѣйствительнымъ исполнителемъ миссіи, на которую прообразовательно предуказывала миссія пророка Ионы, въ другихъ памятникахъ раскрывается съ большею ясностью и подробностью въ частныхъ индивидуальныхъ чертахъ. На одной картинѣ цеметерія св. Агнесы мысль художника переносится къ роковому

²¹⁹⁾ Bottari, tav. XXXI.

²²⁰⁾ Perret, t. V, pl. LVII.

²²¹⁾ Martigny, Diction. p. 845. Выраженіе церковной пѣсни „Иону младенца изъблева морской звѣрь“, если не имѣетъ въ основаніи подобныхъ художественныхъ представленій, — во всякомъ случаѣ послѣднія выражаютъ, нужно полагать, ту же мысль, каковую выражаетъ церковная пѣснь — божественное воплощеніе Слова и идею возрожденія.

²²²⁾ Aringhi t. I p. 168. Ср. 849.

²²³⁾ Aringhi, I, 831. Ср. II, 41, 49, 129.

событію первобытной исторіи, обуславливавшему миссію какъ Іоны, такъ и Добраго пастыри: въ центрѣ картины Добрый пастырь, а по сторонамъ его, въ двухъ поляхъ, симметрично сопоставлены,—грѣхопаденіе первыхъ людей и Іона лежащій подъ засохшею тыквою и защищающій рукою голову отъ солнца³²⁴). Любовь Божія къ падшему человечеству, которая назалась непонятною пророку, отрекавшемуся отъ своей миссіи, и для объясненія которой Богъ прибѣгнулъ къ столь простому средству, иссушивъ насажденную пророкомъ и въ одну ночь выросшую тыкву, по представленію художника была мотивомъ искупительной дѣятельности Спасителя. Съ другой стороны прообразъ въ данномъ художественномъ представленіи ставится въ связь съ обѣтованіемъ, даннымъ падшимъ прародителямъ; исторія Іоны является продолженіемъ и дальнѣйшимъ раскрытіемъ первобытнаго откровенія объ Искупителѣ. Дальше характеръ и значеніе прообраза уясняется чрезъ сопоставленіе съ древнѣйшими однородными, по своей идее событіями, съ другой стороны определеннѣе указывается отношеніе его къ жизни и искупительной дѣятельности І. Христа чрезъ сопоставленіе съ частными событіями этой жизни и дѣятельности. На одномъ саркофагѣ Іона, поглощенный и выбрасываемый чудовищемъ, сопоставленъ съ событіемъ рождества Христова и поклоненіемъ волхвовъ³²⁵). Чудесное пребываніе Іоны во чревѣ кита является, очевидно, образомъ сверхъестественнаго рожденія Богочеловѣка: такъ широко понимала прообразъ древне-христіанская богословская мысль. Та же идея, безъ сомнѣнія, выражается и чрезъ сопоставленіе исторіи Іоны съ поклоненіемъ волхвовъ³²⁶). Но ближайшимъ образомъ чудо съ пророкомъ Іоною имѣло прообразовательное отношеніе къ смерти и воскресенію Іисуса Христа. А такъ какъ древне-христіанское искусство еще не дерзало касаться рѣзцомъ или кистію этихъ высочайшихъ тайнъ вѣры, то оно выражало отношеніе къ нимъ разсматриваемаго прообраза чрезъ сопоставленіе

³²⁴) Aringhi, II, 85.

³²⁵) Aringhi, I, 347.

³²⁶) Aringhi, I, 349. Въ канонѣ на Рождество Христово воплощеніе и рожденіе Слова сравнивается съ поглощеніемъ и изверженіемъ Іоны моремъ въ вѣрмѣ.

его съ событіями, или предшествовавшими смерти и воскресенію І. Христа или слѣдовавшими за ними. Такъ чтобы выразить идею воскресенія вообще, образомъ которой служило чудесное спасеніе Іоны, и вмѣстѣ съ тѣмъ указать образно на смерть І. Христа, древне-христіанское искусство часто сопоставляетъ исторію Іоны съ воскрешеніемъ Лазаря, которое служило образомъ воскресенія Христова. Такъ на одной живописной картинѣ, въ центрѣ которой изображенъ Добрый пастырь, въ боковыхъ поляхъ—Іона подъ тыквою, воскрешеніе Лазаря и умноженіе хлѣбовъ (символъ евхаристіи)²²⁷).

д) Личность *Іова* въ древне-христіанскомъ сознаніи была однимъ изъ самыхъ наглядныхъ прообразовъ страждущаго Спасителя, а съ тѣмъ вмѣстѣ живымъ пророчесственнымъ образомъ воскресенія человѣческой плоти. Древніе христіане находили, что у *Іова* яснѣе, чѣмъ у всѣхъ другихъ пророковъ ветхозавѣтныхъ, возвышена высокое откровеніе о воскресеніи плоти. Откровеніе это выражено въ слѣдующихъ словахъ: „я знаю, что Искупитель мой живъ и что Онъ воскреситъ кожу мою“²²⁸). Въ концѣ перваго вѣка, Климентъ Римскій, ученикъ ап. Петра и сотрудникъ ап. Павла.—этотъ великій учитель, въ устахъ котораго, по выраженію св. Иринея, слышалась еще проповѣдь апостоловъ, употребивши всѣ сравненія изъ области природы въ пользу воскресенія тѣла и приведши доказательства изъ Св. Писанія, завершаетъ ихъ словами *Іова* по переводу 70-ти толковниковъ²²⁹). Св. Амвросій приводитъ почитанное мѣсто также въ смыслѣ пророчества о воскресеніи плоти²³⁰). Кириллъ Іерусалимскій употребляетъ это мѣсто какъ очевидное свидѣтельство въ пользу воскресенія²³¹). Въ переводѣ Іеронима приведенное мѣсто съ

²²⁷) Aringhi, II, 80. На другой картинѣ четыре сцены изъ исторіи *Іоны* съ Добрымъ пастыремъ въ центрѣ и вверху воскрешеніе Лазаря (Арич. II, 45); на третьей три сцены и воскрешеніе Лазаря вверху (Арич. II, 145; ср. 137). Та же идея безсмертія выражена на одной картинѣ катаромъ Прискалли черезъ сопоставленіе однородныхъ символовъ: голубей съ масляною вѣтвью, двухъ павлиновъ и *Іоны*, выбрасываемаго чудовищемъ (Арич. II, 189).

²²⁸) Гл. XIX, 85.

²²⁹) I Посл. къ Коринт. гл. 26.

²³⁰) De fide resurrect. lib. II.

²³¹) Оглас. поуч. 18.

особенною ясностію и точностію выражаетъ догматъ о воскресеніи плоти и потому введено даже въ литургическія молитвы и пѣсни западной церкви, а также встрѣчается на гробницахъ римскихъ и неаполитанскихъ, напр. на гробницѣ св. епископа Флавіана, умершаго въ срединѣ VI вѣка, надпись слово въ слово воспроизводитъ текстъ Вульгаты; въ неаполитанскихъ надписяхъ всю замѣняется словомъ *credo* ³²²),

Само собою понятно, какую высокую важность долженъ былъ имѣть въ глазахъ древнихъ христіанъ образъ Іова и какъ рано онъ долженъ былъ сдѣлаться предметомъ христіанскаго искусства. И дѣйствительно, римскіе монументы, воспроизводящіе его, принадлежатъ по замѣчанію Мартиньи ко времени предшествующему Іерониму. Сравнительно позднѣйшій изъ этихъ монументовъ, саркофагъ Юлія Басса, на которомъ воспроизведенъ образъ Іова, имѣетъ дату 359 года, слѣдовательно почти на полвѣка раньше перевода Виллемскаго отшельника. Что же касается катакомбныхъ картинъ живописныхъ, онѣ еще болѣе высокой древности: онѣ принадлежатъ цеметеріямъ св. Домпциллы, св. Каллиста, свв. Марцеллина и Петра, и по мнѣнію самыхъ компетентныхъ археологовъ относятся къ III вѣку ³²³).

На живописныхъ стѣнныхъ картинахъ катакомбъ римскихъ Іовъ представляется обыкновенно *сидящимъ на кучѣ навоза*, согласно греческому переводу 70-ти ³²⁴). Барельефы на саркофагахъ представляютъ его *на помѣ*, согласно еврейскому тексту ³²⁵).

На всѣхъ памятникахъ онъ изображается въ состояніи глубокой скорби и унынія; это состояніе съ особенною силою выражено на фрескѣ цеметерія свв. Марцеллина и Петра, гдѣ голова его опущена на грудь, рука машинально упала на колѣно, взоръ полонъ глубокой меланхоліи ³²⁶). Внутреннему состоянію вполне соответствуетъ его одежда: онъ одѣтъ обыкновенно въ простую короткую туніку и рѣдно въ палліумъ; правое плечо и рука иногда обнажены; а на одной картинѣ онъ представленъ

³²²) Martigny, Diction. 342.

³²³) Martigny, Diction. p. 343.

³²⁴) Bottari, tav. CV. Perret, I, XXV.

³²⁵) Bosio, p. 45. Bottari, tav. XV.

³²⁶) Aringhi, t. II, 34.

почти обнаженнымъ, только съ переиннутымъ черезъ плечо старымъ полотномъ, къ которому прикрѣплены куски ветхой одежды, прикрывающіе нижнюю часть тѣла сзади и спереди ²²⁷). Этими христіанскіе художники, очевидно, имѣли въ виду выразить глубокое уничиженіе, въ какое впалъ онъ, лишившись богатства. Такого рода одежду въ древности носили рабы и люди, занимавшіеся тяжелыми работами; рабамъ иногда давали даже туннику съ однимъ лѣвымъ рукавомъ, чтобы правая рука всегда была свободна ²²⁸). Барельефъ на саркофагѣ Юнія Басса вмѣстѣ съ Іовомъ представляетъ его жену и одного изъ друзей, пришедшаго посѣтить его: жена его стоитъ предъ нимъ въ глубокомъ траурѣ знаменитыхъ римскихъ матронъ, согласно съ описаніемъ Тертуліана; въ одной рукѣ она держитъ платокъ, которымъ прикрываетъ свой носъ и ротъ, предохраняя себя отъ дурнаго запаха, исходившаго отъ ранъ ея злополучнаго мужа и отъ зловоннаго дыханія, которое, какъ самъ онъ жаловался, было для нея предметомъ отвращенія ²²⁹); другою рукою она держитъ предъ собою и протягиваетъ къ мужу предметъ, который объясняется археологами различно: по предположенію Боттари это—*flabellium* вѣеръ, или даже зеркало; по предположенію Мюнтера тоже или вѣеръ или зрительное стекло, что по меньшей мѣрѣ сомнительно; предположеніе же Гарруччи, будто это—*solium vinagium*, которымъ она хочетъ ударить мужа, положительно невѣроятно. Самымъ естественнымъ и правдоподобнымъ представляется объясненіе Северано, принимаемое Аринхи и Мартиньи, что она подаетъ ему на палкѣ хлѣбъ ²⁴⁰). Третье лицо, стоящее рядомъ съ женою предъ Іовомъ, никто иной, какъ одинъ изъ друзей Іова, быть можетъ Елисаѣвъ, который первый пытался утѣшить его. Почти въ тѣхъ же условіяхъ представляетъ Іова копія съ барельефа г. Арля, опубликованная Эдмондомъ Ле-Бланомъ, съ тою впрочемъ разностию, что жена Іова одна предъ нимъ, что Іовъ вмѣсто кучи навоза сидитъ на складномъ стулѣ античной формы, *sedes decussata*, и

²²⁷) Aringhi, II, 14.

²²⁸) Martigny, Diction. p. 341.

²²⁹) Іов. XIX, 17.

²⁴⁰) Aringhi, t. I, lib. II, c. x. p. 177. Munter, Sinnb. H. II, S. 67. Martigny, Dict. p. 342.

правую ногу свою поставилъ на три предмета шарообразной формы, которые археологи затрудняются объяснить ²⁴¹⁾. Это единственный памятникъ, представляющій Иова на креслѣ. На одномъ фрескѣ ²⁴²⁾ Иовъ, сидящій на кучѣ навоза, держитъ въ рукѣ предметъ, которымъ кажется скоблить свою ногу: это безъ сомнѣнія черепокъ, которымъ онъ, по разсказу Библіи ²⁴³⁾ чистилъ гной на своихъ ранахъ. Барельефы галльскихъ саркофаговъ представляютъ Иова согласно съ римскими, съ нѣкоторыми разностями въ подробностяхъ. На саркофагѣ музея Lapidaire въ Лионѣ ²⁴⁴⁾ Иовъ сидитъ на кучѣ навоза, одѣтый въ тунику и короткую мантию, и держитъ предъ собою нѣчто въ родѣ свернутого свитка, чѣмъ выражено по всей вѣроятности желаніе Иова, чтобы слова его были записаны, желаніе осуществленное въ книгѣ, переходящей изъ рода въ родъ подѣ его именемъ; предъ нимъ стоятъ двое изъ его друзей въ дорожномъ одѣяніи, и указывая рукою. смотря на него съ выраженіемъ ироніи. Подобнымъ же образомъ представляютъ Иова саркофаги города Арля, съ разностію въ числѣ и въ положеніи друзей: на одномъ саркофагѣ два друга помѣщены одинъ впереди Иова, другой позади; на другомъ только одинъ другъ предъ Иовомъ въ положеніи говорящаго ²⁴⁵⁾. Наконецъ, нельзя не указать на одну особенность, свойственную всѣмъ древне-христіанскимъ памятникамъ, воспроизводящимъ образъ Иова: послѣдній всегда представляется на нихъ юношею. Это объясняется прежде всего, конечно, влияніемъ античнаго искусства; но весьма возможно, что христіанскіе художники имѣли при этомъ въ виду выразить нравственную крѣпость и юность духа, которую сохранилъ этотъ безпримѣрный въ дохристіанской исторіи страдалецъ среди всѣхъ несчастій, неожиданно и вопреки ветхозавѣтнымъ понятіямъ о правдѣ Божіей обрушившихся на него, и въ своемъ лицѣ подтвердилъ ветхозавѣтное представленіе, что праведникъ разцвѣтетъ какъ сеникъ. Образъ Иова поэтому являлся въ древне-христіанскомъ сознаніи достой-

²⁴¹⁾ Mart. Diet. p. 342.

²⁴²⁾ Bottari, XCI.

²⁴³⁾ Иов. II, 8.

²⁴⁴⁾ Подѣ № 764.

²⁴⁵⁾ Millin, Midi de la France XLVII, 1.

нымъ прототипомъ пострадавшаго по опредѣленію правды Божіей праведника, образъ котораго древне-христіанское искусство представляло съ чертами неуязвимой юности, которую языческое греко-римское искусство присвоило богамъ. Эта гармонія двухъ образовъ особенно наглядно обнаруживаетъ при ихъ сопоставленіи.

Прообразовательное отношеніе Іова къ Спасителю раскрывается чрезъ сопоставленіе перваго частію съ однородными по идеѣ ветхозавѣтными прообразами, частію съ образомъ самаго Іисуса Христа. Когда образъ Іова на одной живописной картинѣ является рядомъ съ образомъ Іоны, отдыхающаго подъ тѣнью и затѣмъ лежащаго подъ открытымъ небомъ, палимаго лучами, и съ образомъ Товія, несущаго пойманную рыбу, вокругъ Ноя, стоящаго въ ковчегѣ съ распростертыми крестообразно руками, и занимающаго центръ картины ³⁴⁶⁾, этимъ выражается общая идея спасенія отъ страданій, какъ послѣдствій грѣха, чрезъ смерть Того, къ кому всѣ эти прообразы относятся. Эта общая идея въ болѣе широкомъ и болѣе конкретномъ видѣ представляется чрезъ сопоставленіе Іова съ Добрымъ пастыремъ, стоящимъ между двумя овцами и несущимъ на плечахъ заблудшую овцу ³⁴⁷⁾: съ идеєю спасенія отъ страданій вообще соединяется идея спасенія отъ грѣха, какъ причины всѣхъ страданій и въ частности страданій даже такого великаго праведника какъ Іовъ, который не чуждъ былъ вины предъ Богомъ, предъ которымъ и солнце не чисто, какъ справедливо доказывали его друзья и какъ самъ сознавалъ онъ. Это спасеніе совершено чрезъ страданіе и смерть І. Христа, на котораго Онъ, Владыка неба и земли, Царь Израїля, осужденъ былъ Пилатомъ, не обрѣтавшимъ однако въ немъ вины, и которая предуказаны въ лицѣ Іова: положеніе послѣдняго между барельефами, представляющими Іисуса Христа сидящаго надъ античною фигурою, съ распростертымъ надъ головою покровомъ, олицетворяющею сводъ небесный и І. Христа, ведомаго на судъ къ Пилату, умывающему руки, на саркофагѣ Юнія Басса, прекрасно выражаетъ эту мысль ³⁴⁸⁾.

³⁴⁶⁾ Aringhi, I, 317.

³⁴⁷⁾ Aringhi, II, 34.

³⁴⁸⁾ Aringhi, I, 177.

Идея безсмертія души лежитъ безъ сомнѣнія въ основаніи сопоставленія Іова на одной живописной картинѣ съ Моисеемъ, изувающимъ сапоги ²⁴⁹⁾, помимо нравственной идеи объ отрѣшеніи отъ всего земнаго, которое составляетъ необходимое условіе приближенія къ Богу и истиннаго служенія Ему. Чувство нравственной близости къ Богу, чувство внутренняго общенія съ Нимъ, присущее Іову, не смотря на то, что Богъ повидимому оставилъ Его, и основанная на этомъ чувствѣ надежда, что послѣ того какъ душа его оставитъ изможденное страданіями тѣло, которое рано или поздно она должна оставить по непреложному закону природы или что тоже по волѣ Бога, она увидитъ Бога своего лицомъ къ лицу—все это прекрасно гармонируетъ съ образомъ Моисея, который, чтобы приблизиться къ горящей вулканѣ и предстать предъ лице Бога, долженъ былъ по Его повелѣнію изуть сапоги, въ чемъ первые христіане видѣли образъ души, которая только по разлученіи съ тѣломъ предстаетъ предъ лице Бога, входитъ въ непосредственное общеніе съ Нимъ. Такое живое пониманіе двухъ библейскихъ образовъ, повидимому совершенно разнородныхъ, свидѣтельствуетъ о свободномъ, но въ тоже время глубокомъ богословскомъ образованіи древне-христіанскаго художника, такъ что въ его художественномъ сознаніи вполне отразилось обще-христіанское, обще-церковное сознаніе. Но вѣра Іова не ограничивалась чаяніемъ безсмертія души по разлукѣ ея съ тѣломъ: онъ вѣровалъ, что Искупитель, Котораго онъ былъ прообразомъ и къ Которому переносился внутренній взоръ его, воскреситъ и кожу его, т. е. тѣло. Эту вѣру или вѣрнѣе предчувствіе воскресенія плоти, какъ въ смыслѣ временнаго возстановленія ея, такъ и въ смыслѣ будущаго общаго воскресенія, основаніемъ и условіемъ котораго имѣло быть воскресенія Спасителя, художникъ не могъ лучше выразить, какъ сопоставивъ Іова съ воскресеніемъ Лазаря ²⁵⁰⁾ на картинѣ, центръ которой занимаетъ Добрый пастырь съ овцею на плечахъ. Если воскресеніе Лазаря присоединить къ картинѣ, на которой Іовъ сидитъ на кучѣ съ поникшею головою, съ лицомъ обращеннымъ

²⁴⁹⁾ Aringhi, I, 322.

²⁵⁰⁾ Aringhi, II, 14.

къ Доброму пастырю ²⁵¹⁾, какъ подобныя картины и предносились дужно полагать, сознанію древнихъ христіанъ по ассоціаціи идей,—то получится цѣльная художественная композиція, наглядно выражающая вѣру Іова: „Искупитель мой живъ и Онъ воскреситъ кожу мою“. Оправданіе этой вѣры—Добрый пастырь и І. Христось, воскрешающій Лазаря. Наконецъ рельефъ на саркофагѣ въ Лѳонскомъ музеѣ (№ 764) представляетъ Іова съ свернутымъ свиткомъ въ рукѣ,—что указываетъ, очевидно, какъ мы сказали, на желаніе Іова, чтобы слова его были написаны въ книгѣ на память потомства. Христіанскій художникъ выразилъ этимъ съ одной стороны исполненіе желанія въ книгѣ съ его именемъ, которая передается изъ рода въ родъ, съ другой вѣру древней церкви въ подлинность книги Іова, въ происхожденіи ея отъ самого Іова.

е) Исторія *трехъ отроковъ еврейскихъ*, отказавшихся воздать божеское поклоненіе золотому кумиру по повелѣнію Навуходоносора и вверженныхъ въ печь огненную, была предметомъ благоговѣйнаго воспоминанія у древнихъ христіанъ и частаго воспроизведенія на художественныхъ памятникахъ.

На нѣкоторыхъ монументахъ отроки представляются въ тотъ моментъ, когда ихъ приводятъ къ статуѣ, которой они должны были поклониться по повелѣнію царя. На живописной стѣнной картинѣ цеметерія св. Каллиста Сидрахъ, Мисахъ и Авденаго стоятъ предъ статуею Навуходоносора ²⁵²⁾. Статуя на этой картинѣ, какъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ, когда представляется это историческое событіе на христіанскихъ монументахъ, представляетъ не самую фигуру, согласно съ свящ. текстомъ, а бюстъ, стоящій на вершинѣ колонны ²⁵³⁾. Это уклоненіе отъ библейскаго текста объяснить не трудно. Помимо того, что изобразить статую такихъ громадныхъ размѣровъ, въ коихъ представляется золотая статуя у Данила—шесть локтей въ ширину и шесть въ высоту ²⁵⁴⁾, было бы трудно,—художникъ христіанскій безъ сомнѣнія понималъ размѣры статуи вмѣстѣ съ

²⁵¹⁾ Aringhi, II, 34.

²⁵²⁾ Aringhi, t. I. p. 331.

²⁵³⁾ Ср. Ar. I. 185.

²⁵⁴⁾ Дан. III, 1.

колонною, на которой она утверждалась. Поэтому, представление это является вещественнымъ комментариемъ свещ. текста, — комментариемъ, который получаетъ большой авторитетъ въ связи съ данными античнаго искусства, сообщаемыми Климентомъ александрийскимъ²⁵⁵). По извѣстію Климента древніе, прежде чѣмъ дошли до искусства ваять статую, почитали божество подъ видомъ колоннъ. Потомъ мало-по-малу они придумали изображать голову на вершинѣ, ставили столбики съ человѣческой головою и бюсты. Впослѣдствіи они стали дѣлать цѣлыя статуи, но по принципу ноги и руки отдѣлять отъ тѣла. Таковы статуи въ футлярахъ или кивотахъ, которыя находятъ у этрусковъ и египтянъ. Дедалъ первый снабдилъ статуи руками и ногами и его современники, пораженные этою новостью, думали, что онъ нашелъ средство заставить статуи ходить и дѣйствовать. Если принять во вниманіе, что изображаемое событіе относится ко времени, когда искусство стояло вообще не высоко, — то пониманіе библейскаго текста христіанскимъ художникомъ можетъ быть согласно съ дѣйствительностью. Предъ статуею на разсматриваемой картинѣ стоитъ, какъ полагаютъ, самъ царь: онъ указываетъ на нее пальцемъ, величественно повернувъ голову къ стоящимъ за нимъ еврейскимъ отрокамъ, очевидно повелѣвая имъ воздать статуѣ божескія почести. Положеніе отроковъ показываетъ непреодолимое отвращеніе къ тому, что отъ нихъ требуютъ. У одного изъ нихъ связаны на переди руки, — что обыкновенно замѣчаютъ на статуяхъ плѣнниковъ, хранящихся въ Капитоліи и въ фарневскомъ дворцѣ и въ барельефахъ арки Константина; другой, руки котораго свободны, дѣлаетъ правую рукою жестъ, выражающій отвращеніе. Оба они одѣты въ короткую тунику, оюсанную; на головахъ островонечная персидская или фригійская шапка, такая встрѣчается на античныхъ статуяхъ, напримѣръ на головѣ Атиса и бога Лунуса, на головѣ Париса, на картинахъ, представляющихъ жертвоприношеніе богу Ммеръ, а также на головѣ Пріама въ ватиканской рукописи Вергилія²⁵⁶).

Разсмотрѣнное представленіе симметрически сопоставлено съ

²⁵⁵) Strom. lib. I. c. I.

²⁵⁶) Martigny, Diction. p. 285.

представленіемъ христіанскаго содержанія—поклоненіемъ восточныхъ маговъ младенцу Христу. Помимо художественнаго интереса, сопоставленіе это имѣетъ глубоко-знаменательный богословскій смыслъ. Между тѣмъ и другимъ представленіемъ полная симметрія съ внѣшней стороны: въ томъ и другомъ одинаковое число фигуръ; тремъ отрокамъ соотвѣтствуетъ три волхва, царю—Богоматерь, статуѣ или бюсту царя—младенецъ Христосъ. Но гораздо важнѣе внутренняя высоко-художественная и глубокая богословская идея, обуславливающая эту внѣшнюю симметрію, составляющая содержаніе, душу этихъ двухъ представленій, и дающая жизнь фигурамъ. Сопоставляя эти два представленія христіанскій художникъ хотѣлъ ложному культу языческому противопоставить истинный культъ христіанскій, поклоненіе Богу въ духѣ и истинѣ, отсюда внутренній смыслъ того и другаго представленія, при кажущемся наружномъ сходствѣ ихъ, совершенно противоположенъ. Языческій культъ имѣлъ рабскій, принудительный характеръ; внутренняя или внѣшняя необходимость составляли его основу. Боги языческіе были или олицетворенія явленій природы или просто люди. Естественнымъ слѣдствіемъ пантеизма былъ почти повсюду цезаризмъ въ крайнемъ его проявленіи: цари считали себя не только представителями, но олицетвореніями божества, живыми богами. Тагъ было въ Персіи и иначе не могло быть въ вавилоно-ассирійскомъ царствѣ. Навуходоносоръ представляется въ библейской исторіи ревностнымъ поборникомъ этого культа царей: онъ требовалъ отъ всѣхъ безъ исключенія поклоненія своему изображенію. Но вотъ три отрока выступаютъ противниками этого культа: они видятъ въ немъ похищеніе правъ Іеговы, которому одному принадлежитъ честь и поклоненіе, и имѣющаго вѣкогда явиться на землѣ обѣтованнаго Мессіи, которому должны будутъ поклоняться всѣ народы. Какъ поклонники живаго истиннаго Бога, какъ прообразы будущаго духовнаго культа, они отказываются воздать божескую честь вещественному образу смертнаго и никакая сила не въ состояніи принудить ихъ къ тому. Совершенно иное дѣло культъ христіанскій. Тотъ, Кто не возмущеніемъ нещеча равенъ быти Богу, но Себе умалилъ зракъ раба примъ, Кто есть образъ тѣстаси Ею,—Тотъ не силою принуждаетъ поклоняться себѣ. Божественное право Его признается представителями духа ис-

тины и свободы и движимые этимъ духомъ они приходятъ сами воздать честь и поклоненіе истинному царю и Богу. Такимъ образомъ рабскому, чувственному культу языческому противопоставляется духовный, свободный, истинный культъ христіанскій.

На саркофагѣ изъ ватиканскаго циметерія этотъ же сюжетъ представленъ нѣсколько сокращеннѣе, но за то дополненъ представленіемъ отроковъ въ печи огненной и сопоставленъ также съ поклоненіемъ вохвовъ. Рельефъ представляетъ Навуходоносора сидящимъ на sella curulis въ воинскомъ костюмѣ съ Paludamento; позади его стоитъ одинъ изъ тѣлохранителей; предъ нимъ юный человѣкъ, который касаясь лѣвою рукою бюста, стоящаго на колоннѣ, правою дѣлаетъ жестъ въ отвѣтъ на жестъ царя и повернувъ къ нему лицо, какъ будто отвѣчаетъ на его слова ²⁵⁷). По объясненію Боттари, вѣроятность котораго признаетъ Мюитеръ, рельефъ представляетъ Навуходоносора въ тотъ моментъ, когда онъ повелѣваетъ поклоняться его статуѣ. Тутъ же рядомъ отроки въ печи. На другомъ концѣ саркофага поклоненіе вохвовъ.

Только въ одномъ или двухъ случаяхъ эти двѣ сцены соединены въ одну картину. Гораздо чаще встрѣчается одно представленіе отроковъ въ печи. Представленіе это въ общемъ на всѣхъ памятникахъ почти одинаково: отроки обыкновенно стоятъ въ растопленной печи, объятые пламенемъ, съ распростертыми руками въ молитвенномъ положеніи; на головахъ почти всегда фригійскій pileus и только изрѣдка головы ихъ открыты ²⁵⁸).

Въ подробностяхъ же замѣчаются разности на различныхъ памятникахъ. Прежде всего, одежда ихъ, описанная въ книгѣ Даніила ²⁵⁹), представляетъ замѣтныя разности какъ сравнительно съ этимъ описаніемъ, такъ и между собою. Иногда они одѣты въ одну простую туннику, опоясанную ²⁶⁰) или даже свободную ²⁶¹); иногда тунника украшена напередѣ одною ²⁶²) или

²⁵⁷) Ar. I. 185.

²⁵⁸) Bottari LIX.

²⁵⁹) Дан. III, 21.

²⁶⁰) Bottari LXIX.

²⁶¹) Bott. CXXXIII.

²⁶²) Bott. CLXXXI.

двумя пурпуровыми полосами ³⁶³⁾, которыя назывались у древнихъ *clavi*. На нѣкоторыхъ памятникахъ ³⁶⁴⁾ одинъ изъ трехъ отроковъ имѣеть двѣ пурпуровыя полосы, нисходящія до подола туники; два другіе имѣють двѣ короткія полосы, доходящія только до половины груди: это послѣднее украшеніе называлось у древнихъ *ragauda*. Нѣкоторые же памятники представляютъ ихъ одѣтыми въ хламиду, какъ барельефъ латеранскаго музея, копія съ котораго находится у Мартини, другіе—съ наброшеною на плечи *penula* ³⁶⁵⁾ или съ *sagum*, прикрѣпленномъ на груди застежкой ³⁶⁶⁾.

Что касается печи, она въ вѣ большинствѣ случаевъ похожа на саркофагъ безъ крышки, съ тремя арочными отверстіями напередѣ, куда класть дрова; при ней иногда находится человекъ, усиливающий огонь, подсовывая дрова длинною палкою. Картина въ катакомбахъ св. Прискиллы представляетъ печь особеннаго вида: это большая арка или скорѣе родъ бесѣдки, смѣтенной изъ струй пламени надъ головами совершенно нагихъ отроковъ ³⁶⁷⁾. Но самую важную особенность представляетъ встречающееся на нѣкоторыхъ монументахъ кромѣ трехъ отроковъ четвертое лицо, стоящее иногда между отроками среди пламени, а иногда внѣ печи. Такъ на ватиканскомъ саркофагѣ около печи стоитъ человекъ, одѣтый въ туніку и паліумъ, держа въ лѣвой рукѣ свернутый свитокъ, поднятою правою рукою какъ будто сопровождаетъ рѣчь или благословляетъ. Кажется, онъ утѣшаетъ отроковъ. Ученый антикварій Боттари колеблется—признать ли въ этомъ человекѣ Даниїла или Сына Божія.

Что касается Даниїла, то книга его имени не позволяетъ приписывать его къ представленію этого событія. Напротивъ, мысль объ участіи въ событіи Сына Божія умѣстная, по Боттари, при представленіи его находить основаніе въ книгѣ Даниїла. Впрочемъ, текстъ книги представляетъ нѣкоторое затрудненіе и въ этомъ отношеніи. Въ книгѣ Даниїла говорится въ

³⁶³⁾ Bott. LIX.

³⁶⁴⁾ Bott. CLXXXVI.

³⁶⁵⁾ Bott. CLXXXV.

³⁶⁶⁾ Bott. LXXXVII.

³⁶⁷⁾ Bott. CLVIII.

одномъ мѣстѣ объ ангелѣ, что онъ расторгъ усы трехъ отроковъ и сдѣлалъ пламя прохладнымъ ²⁶⁸). Въ другомъ мѣстѣ разсказывается, что Навуходоносоръ виѣсть съ отроками видѣлъ среди пламени *человѣка подобнаго Сыну Божію*. Спрашивается, видѣлъ ли Навуходоносоръ просто *ангела* или, озаренный свыше, узналъ дѣйствительно *Сына Божія*? Первое мнѣніе наиболѣе принятое, такъ какъ въ Свящ. Писаніи часто Ангелы называются сынами Божіими ²⁶⁹) и кромѣ того по мнѣнію нѣкоторыхъ комментаторовъ царь могъ при этомъ имѣть въ виду и обозначить этимъ именемъ какого-нибудь изъ полубоговъ халдейской теогоніи. Какъ бы ни было впрочемъ, кажется за несомнѣнное можно признать съ археологомъ Мартиньи, что въ барельефѣ ватиканскаго саркофага художникъ имѣлъ въ виду представить *Сына Божія*. Доказательствомъ этого, прежде всего можетъ служить то обстоятельство, что человѣкъ, стоящій внѣ печи, держитъ въ рукѣ свитокъ, который, сколько извѣстно, въ древности не давался въ качествѣ атрибута ангеламъ. Затѣмъ, въ IV вѣкѣ, къ которому предположительно относится ватиканскій саркофагъ, было въ ходу богословское мнѣніе, что чудо съ отроками совершено Сыномъ Божіимъ. Мнѣніе это въ поэтической формѣ выражено Пруденціемъ, который влагаетъ въ уста Навуходоносора слова, имѣющія такой смыслъ: печь приняла только трехъ человѣкъ, но вотъ четвертый между ними, презирающій пламя: это Сынъ Божій, я исповѣдую Его и побѣжденный покланяюсь Ему... Сынъ совершилъ это чудо; я вижу Его, это Самъ Богъ и истинный Сынъ Божій ²⁷⁰). Ватиканскій барельефъ впрочемъ уклоняется отъ библейскаго разсказа, представляя Сына Божія не въ самой печи, а сбоку. Это сдѣлано быть-можетъ съ тою цѣлію, какъ предполагаетъ Мартиньи, чтобы представить очевидное дѣйствіе всемогущества, совершенное надъ огнемъ, надъ которымъ Онъ поднялъ руку съ повелѣвающимъ или благословляющимъ жестомъ.

²⁶⁸) Дан. III, 49. Эта мысль нашла примѣненіе и въ церкви: „тѣлу златому премудрѣ дѣти не послужна и въ пламень сами поидоша... среди пламени возопиша, и ороси я ангелъ... (канонъ Св. Причаш.).

²⁶⁹) Іов. I, 1. Ц, 1. Пс. LXXXVIII 7.

²⁷⁰) Apotheos. v. 130 и 188.

Интересный въ этомъ отношеніи памятникъ представляетъ доска изъ слоновой кости V вѣка: на ней *окрыленная фигура* простираетъ крестъ надъ пламенемъ, чтобы потушить его ²⁷¹⁾. Это, нужно полагать, не просто ангелъ, а ангелъ завѣта, какъ иногда называется Сынъ Божій въ Свящ. Писаніи. А на днѣ одной чаши I. Христось простираетъ жезлъ надъ печью, точно такъ, какъ представляется Онъ при совершеніи умноженія хлѣбовъ. Слѣдовательно идея, что Сынъ Божій, I. Христось, совершилъ чудо съ отроками,—общая идея художникамъ древности ²⁷²⁾.

Эта же идея, хотя съ меньшею ясностью, но за то ближе къ библейскому тексту, нужно полагать, выражена и въ барельефѣ другого ватиканскаго саркофага, на которомъ представленію отроковъ въ печи предшествуетъ представленіе Навуходоносора, повелѣвающаго поклоняться его статуѣ ²⁷³⁾. Между двумя отроками, стоящими уже въ печи, стоитъ третье лицо со сложенными на груди руками и съ открытою головою, тогда какъ на головахъ двухъ отроковъ фригійскія шапки. Третьяго отрока воинъ ведетъ къ печи, изъ которой одинъ изъ находящихся тамъ отроковъ подаетъ ему руку. Не можетъ быть кажется сомнѣніи, что художникъ держался въ данномъ случаѣ текста, гдѣ говорится, что Навуходоносоръ видѣлъ между отроками Сына Божія, тѣмъ больше, что и самъ Навуходоносоръ представленъ. Художникъ считалъ излишнимъ держаться какого-нибудь частнаго толкованія чуда: присутствіе Сына Божія въ печи объясняетъ все.

Нельзя не отмѣтить еще одну характерную особенность, которую представляетъ стѣнная живописная картина изъ катакомбъ св. Прискиллы: надъ головами трехъ отроковъ изображенъ голубъ съ масляною вѣтвью въ клювѣ ²⁷⁴⁾. Мнѣніе Мартинья, который видитъ въ немъ символъ мира, ниспосланнаго небомъ на отроковъ, несмотря на угрозы нечестиваго царя, и освобожденія ихъ изъ пламени,—это мнѣніе кажется можетъ быть принято за вѣрное. Что же касается дополненія, какое дѣлаетъ онъ къ

²⁷¹⁾ Gori, Thesaur. diplich. t. III. Tab. VIII.

²⁷²⁾ Идея эта вполне согласна съ вѣрою древней церкви, неоднократно выражаемой въ церковныхъ пѣсняхъ. „Въ печь огненную ко отрокомъ еврейскимъ снисшедшаго и пламень въпросу предложшаго Бога—пойте дѣла и пр.

²⁷³⁾ Ar. 1. 185.

²⁷⁴⁾ Bott. CLXXXI.

этому мнѣнію, что голубь, будучи символомъ мира и освобожденія, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ аллегорическимъ представленіемъ ангела, посланнаго съ неба совершить это чудо,—это дополненіе не согласно съ общепринятымъ значеніемъ символа и совершенно излишне, такъ какъ въ сущности ничего не прибавляетъ къ первому мнѣнію, которое само по себѣ вполне достаточно²⁷⁵⁾.

Отношеніе разсматриваемаго представленія къ личности Сына Божія уже съ достаточною ясностію выражается въ присоединеніи къ тремъ отрокамъ на нѣкоторыхъ памятникахъ четвертаго лица, притомъ съ атрибутами, прямо указывающими на личность І. Христа. Но этимъ общимъ указаніемъ на отношеніе даннаго представленія къ личности Спасителя не ограничивались древне-христіанскіе художники. Они старались подробнѣе раскрыть и уяснить его путемъ сопоставленія этого сюжета частію съ ветхозавѣтными событіями, аналогичными по идеѣ, частію съ представленіями собственно христіанскими. Такъ разсматриваемое представленіе иногда сопоставляется съ жертвоприношеніемъ Авраама²⁷⁶⁾. Основаніемъ для такого сопоставленія служила не только идея жертвы, но главнымъ образомъ единство вѣры въ Обѣтованнаго, прообразомъ Котораго былъ Исаакъ, въ Его смерть, ради которой Богъ не только шадитъ народъ свой, но и совершаетъ столь чудныя дѣла. Мысль эта расширяется чрезъ сопоставленіе даннаго событія съ исторією пр. Іоны, поглощаемаго и выбрасываемаго чудовищемъ, и исторією Ноя²⁷⁷⁾: смерть и воскресеніе Обѣтованнаго имѣли своимъ послѣдствіемъ воскресеніе и безсмертіе людей, образъ котораго вмѣстѣ съ Іоною и Ноемъ представляютъ отроки, оставшіеся невредимыми среди разрушительной стихіи²⁷⁸⁾. Живая вѣра и пламенная молитва,—послѣдняя иногда характерно выражается въ молящейся фигурѣ, съ крестообразно распростер-

²⁷⁵⁾ Mart. Dict. p. 287.

²⁷⁶⁾ Ag. I, 313. II, 127.

²⁷⁷⁾ Ag. I, 349. II, 87.

²⁷⁸⁾ Этотъ широкій смыслъ событія прекрасно выражаетъ пасхальная пѣснь: „Отроки отъ печи избавевші, бывъ человекъ—страждеть яко смертенъ и страстію смертною въ негнѣнія облачѣнъ благодѣніе“...

тыми руками ³⁷⁹),—были причиною того, что Добрый Пастырь бодрствовалъ надъ благочестивыми отроками, какъ и надъ провозвѣстникомъ его Даниломъ ³⁸⁰): Добрый Пастырь посредникъ между тремя отроками и Даниломъ во рвѣ львиномъ. Божественная сила, измѣнившая свойство человеческого естества и природу огня, пламень котораго былъ для отроковъ какъ бы прохладною кущею, въ которой они воспѣвали хвалу и благодареніе Господу,—эта божественная сила дѣйствовала и въ томъ случаѣ, когда нѣсколькими хлѣбами насытились нѣсколько тысячъ чловѣкъ и благодарили Бога. Три отрова въ пламени въ видѣ бсѣди съ воздѣтыми руками, сопоставленные съ народомъ, благодарящимъ на колѣнахъ Бога ³⁸¹), выражая эту мысль, указываютъ въ тоже время на таинственное дѣйствіе, вслѣдствіе жертвы—смерти Христовой, благодатной силы въ хлѣбѣ св. евхаристіи. Дальше, Тотъ Кто охладилъ пламя, своимъ крещеніемъ освятилъ природу воды, давъ ей способность возрождать человеческое естество, и угасилъ вѣчное пламя для тѣхъ, кто возрождается Духомъ и огнемъ въ водѣ крещенія, съ вѣрою въ явившуюся на Иорданѣ Св. Троицу, исповѣдниками и образомъ которой были отроки; Троицѣ равночисленій. Безъ сомнѣнія эта широкая догматическая мысль лежитъ въ основаніи сопоставленія трехъ отроковъ съ крещеніемъ І. Христа ³⁸²). Симметрія между тѣмъ и другимъ представленіемъ—три лица въ томъ и другомъ—ручается за то, что сопоставленіе вовсе не случайное, а основанное на свойственной древней богословской мысли ассоціаціи представленій. Съ указаннымъ нами общимъ смысломъ могла соединяться также у древне-христіанскаго художника особенная мысль объ огненномъ крещеніи, которое признавалось равносильнымъ крещенію водою, если язычники, увѣровавшіе во Христа, сожигаемы были, не принявъ христіанскаго крещенія. Равно какъ гоненія вообще, которымъ постоянно подвергались вѣрующіе, находили свой образъ въ представленіи отроковъ. Кириллъ александрійскій сравниваетъ съ вавилонскою

³⁷⁹) Аг. II. 87. 127.

³⁸⁰) Аг. II. 88.

³⁸¹) Аг. II. 113.

³⁸²) Аг. I. 228.

печью церковь, гдѣ люди вмѣстѣ съ ангелами поютъ хвалы Господу и непрестанно приносятъ Ему долгъ благодарности ²⁸³). Наконецъ, такъ какъ отроки оставались невредимыми, то изображеніе ихъ само по себѣ могло служить и дѣйствительно служило, по объясненію Ириней и Тертуліана, однимъ изъ символовъ воскресенія ²⁸⁴). Въ силу столь широкаго внутренняго смысла, соединявшагося съ разсмотрѣннымъ предетавленіемъ, оно дѣйствительно способно было ободрить христіанъ къ мученичеству,—съ каковою цѣлію и предлагалось взорамъ вѣрующихъ въ усыпальницахъ.

ж) Одно изъ видныхъ мѣстъ между историческими образами І. Христа на древне-христіанскихъ монументахъ занимаетъ *пророкъ Даниилъ*. Два обстоятельства его жизни могли имѣть отношеніе въ глазахъ древнихъ христіанъ къ Спасителю: пророкъ Даниилъ одержалъ побѣду безъ палики и безъ меча надъ свищ. змѣемъ или дракономъ, который, по извѣстію Геродота ²⁸⁵) почитаемъ былъ въ качествѣ божества вавилонянами, тирянами, египтянами и другими народами ²⁸⁶). Археологи указываютъ нѣсколько памятниковъ, на которыхъ, по ихъ мнѣнію, воспроизводится это событіе. Таковъ прежде всего рельефъ на саркофагѣ Ватиканскаго цеметерія ²⁸⁷). Даниилъ стоитъ здѣсь предъ жертвенникомъ, на которомъ горитъ огонь, и подаетъ дракону, обвиняемому вокругъ дерева за жертвенникомъ нѣчто въ родѣ тѣста: это хлѣбъ смѣшанный изъ смолы, жиру и воску. Чистота стиля и согласіе съ лучшими традиціями античнаго искусства заставили ученаго Лябуса (Labus) предположить, что композиція эта могла быть сочинена только христіанскимъ художникомъ III вѣка, взявъ за образецъ предетавленіе на оборотной сторонѣ медали Коммода, гдѣ змѣю, обвиняемому около дерева, приносятъ возліяніе вина на жертвенникѣ. Рельефъ на саркофагѣ въ Веронѣ ²⁸⁸) представляетъ этотъ сюжетъ съ нѣкоторою разностию: змѣй кажется выходитъ здѣсь изъ храма; предъ которымъ стоитъ

²⁸³) Ер. XXXVII. Ad. Olyp.

²⁸⁴) Ирин. Adv. Haeres. tib. V. c. 5. 2. Тертул. de resurrect.

²⁸⁵) Lib. II, 44—45.

²⁸⁶) Дан. XIV, 22—26.

²⁸⁷) Aringhi, t. I, p. 289.

²⁸⁸) Maffei, Verona illustr. part. III, p. 54.

жертвенникъ. Рельефъ на саркофагѣ въ музей Арльскомъ ²⁸⁹⁾ представляетъ Давида, какъ думаютъ, въ моментъ, предшествующій совершенію отравленія. Онъ стоитъ съ поднятою къ небу правую рукою; призывая безъ сомнѣнія помощь Божію; а позади его змѣй у подножія жертвенника. Но самый интересный памятникъ представляетъ дно чаши, въ первый разъ опубликованной Гарруччи ²⁹⁰⁾: на немъ, позади Давида, изображенъ Спаситель, пророкъ Давидъ, готовясь поднести смертоносное тѣсто дракону, выходящему изъ пещеры, обращается къ Спасителю за помощію. Это единственный памятникъ, съ очевидностію представляющій смыслъ изображаемаго событія и отношеніе Давида къ Спасителю вообще: пророкъ Божій, по пониманію древней церкви, былъ прообразомъ Спасителя. какъ вообще, такъ и въ этомъ случаѣ; равно какъ драконъ есть образъ адамова дракона, побѣду надъ которымъ, прообразованную побѣдою Давида, одержалъ Іисусъ Христосъ.

Смерть бога вавилонянъ была причиною того, что Давидъ вторично брошенъ былъ въ львиный ровъ ²⁹¹⁾, гдѣ онъ оставался шесть дней цѣлымъ и невредимымъ. Это событіе изъ жизни пророка имѣло въ глазахъ первыхъ христіанъ символически прообразовательное значеніе въ отношеніи къ страданіямъ Спасителя и къ надеждамъ ихъ вообще. Не рѣшаясь представлять страданія Спасителя прямо и непосредственно, въ реально-историческомъ видѣ, христіане довольствовались аллегорическими и символически-прообразовательными представленіями, напоминавшими печальныя тайны ихъ вѣры и между ними представленіе Давида во рву львиномъ—одно изъ самыхъ наглядныхъ и потому наиболѣе частыхъ ²⁹²⁾. Представляя страданія Спасителя событіе это въ тоже время служило христіанамъ символомъ воскресенія вообще, надежда коего поддерживала ихъ среди гоненій ²⁹³⁾. Потому-то фавтъ этотъ постоянно воспроизводится на всѣхъ родахъ памятниковъ древне-христіанскаго искусства: на

²⁸⁹⁾ Musée n. 17. Mart. p. 200.

²⁹⁰⁾ Garrucci Vetri III. 13, 16.

²⁹¹⁾ Дан. III, 39.

²⁹²⁾ Иерон. In Psalm. XVI.

²⁹³⁾ Иерон. In Laoh. IX.

простыхъ надгробныхъ камняхъ ²⁹⁴), на живописныхъ стѣнныхъ картинахъ катакомбъ, на саркофагахъ, на перетневыхъ камняхъ ²⁹⁵), на глянчатыхъ лампахъ ²⁹⁶) и др. памятникахъ скульптуры и живописи.

Какъ ни одвообразно представленіе разсматриваемаго событія, подробности его не лишены интереса. Почти всея памятники, за исключеніемъ двухъ-трехъ, представляютъ Давида нагимъ совершенно. Это, думаемъ, не случайность. Такъ какъ Спаситель распятъ въ обнаженномъ видѣ, то этимъ художникъ имѣлъ въ виду указать наглядно на отношеніе образа Давида къ страдающему Спасителю. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что и въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда Давидъ представляется такъ или иначе одѣтымъ, одежда его имѣетъ сходство съ одеждою, какою прикрыто было тѣло Спасителя на крестѣ. Такъ на фрагментѣ саркофага изъ цеметерія Прискиллы, по достоинству стиля относящагося къ первымъ вѣкамъ ²⁹⁷), тѣло Давида опоясано по чресламъ пеленою, совершенно такъ, какъ обыкновенно изображается І. Христосъ опоясаннымъ на крестѣ. На двухъ фрескахъ цеметерія Прискиллы, не позднѣе VI вѣка, по мнѣнію Мартини, Давидъ является съ перевязью, которая съ плеча падаетъ на лѣвый бокъ и связывается подъ правою рукою ²⁹⁸). Впрочемъ, на нѣкоторыхъ памятникахъ онъ изображенъ совсѣмъ одѣтымъ. Такъ на весьма древнемъ саркофагѣ онъ одѣтъ въ опоясанную тунику и пенулу (peñula), накиннутую на руки и ниспадающую назадъ, и на ногахъ имѣетъ обувь горную, т.-е. сандаліи ²⁹⁹). Одѣтымъ въ тунику съ рукавами является онъ также на бронзовомъ медальонѣ въ коллекціи Ваттиана ³⁰⁰). Барельефъ, найденный въ Алжирѣ и обнаруженный комендантомъ De la Mare ³⁰¹), по стилю признаваемый (предположительно) древнѣе саркофаговъ катакомбъ, представляетъ Давида въ фригійской

²⁹⁴) Perret. V, pl. XII, 8.

²⁹⁵) Perret IV, pl. XVI, 8.

²⁹⁶) Le Blant.

²⁹⁷) Bottari CXCIV.

²⁹⁸) Bottari CLXVII—CLXX. Mart. p. 200.

²⁹⁹) Ciampini Vet. mon. II, p. 7.

³⁰⁰) Bottari II, p. 26.

³⁰¹) Revue Archeol. VI, p. 196.

или персидской шапкѣ, въ узкой одеждѣ, спускающейся подъ ноги и въ плащѣ поверхъ ея.

Даніилъ обыкновенно изображается easomъ въ молитвенномъ положеніи, т. е. съ распростертыми по древнему обычаю крестообразно руками, а иногда съ поднятыми вверхъ. По библейскому разсказу, онъ брошенъ былъ въ ровъ, въ которомъ находилось семь львовъ, но на древне-христіанскихъ памятникахъ для краткости и симметріи онъ представляется всегда только между двумя львами. Быть-можетъ и въ этомъ случаѣ древне-христіанскіе художники сообразовались съ обстоятельствами смерти Іисуса Христа, распятаго между двумя разбойниками. Интересную особенность представляетъ дно чаши ³⁰²⁾, на которомъ вмѣсто львовъ, по сторонамъ Даніила изображены два растенія въ цвѣту. Почти такое же стекло обнаружено Гарручи ³⁰³⁾. Идея смерти и воскресенія Спасителя, прообразъ которыхъ древняя церковь видѣла въ Даніилѣ, очевидно совпадали въ сознаніи христіанскихъ художниковъ. Крестообразно воздѣтыми или распростертыми руками, прообразовавшими распатіе Спасителя, по мысли церкви, Даніилъ заградилъ уста львовъ (руцѣ распростеръ Даніилъ—въ канонѣ). Два цвѣтущія растенія безъ сомнѣнія—образъ жизни, воскресенія. Что касается рва, то извѣстенъ только одинъ памятникъ, не воспроизводящій, а только напоминающій его; это стѣнная живописная картина цеметерія свв: Марцеллина и Петра, на которой ровъ представляетъ нѣчто въ родѣ лодки или продолговатого ящика, передняя часть котораго выгнута, а задняя похожа на спинку ³⁰⁴⁾. Возможно, что христіанскій художникъ имѣлъ въ виду при этомъ гробъ Спасителя, чтобы нагляднѣе выразить близость событій, прообразующаго и прообразуемаго.

Согласно библейскому разсказу, оwoло Даніила часто изображается пророкъ Аввакумъ, приносившій ему пищу, по повелѣнію Божію, и что особенно замѣчательно, на саркофагѣ латеранскаго музея Аввакумъ представленъ поднятымъ за волосы рукою ангела соответственно библейскому тексту ³⁰⁵⁾. Аввакумъ обычно-

³⁰²⁾ Buonarr. II, 8.

³⁰³⁾ Vetri III, 12.

³⁰⁴⁾ Bottari CXXII.

³⁰⁵⁾ Дан. XIV. 32—35.

венно изображается подающимъ Данилу крестообразно наръзанные хлѣбы, положенные въ чашу ³⁰⁶⁾; а иногда онъ держитъ только въ рукахъ корзину съ ручкою ³⁰⁷⁾. На одномъ медальонѣ Ватиканскаго музея Аввакумъ лѣвою рукою, простертою чрезъ полукруглую ограду, окружающую ровъ, подаетъ Данилу маленькую чашу, въ видѣ лодочки, содержащую пищу, свойство которой нельзя распознать, а правую держитъ *pedum* или пастушескій жезлъ, поддерживаемый противъ плеча. А на противоположной сторонѣ, другой человекъ, драпированный въ палиумъ, простираетъ къ Данилу руку, какъ будто благословляя или сопровождая рѣчь. Относительно этой личности, которую обыкновенно толкователи оставляютъ безъ объясненія, можно кажется согласиться съ предположеніемъ Мартиньи, что она по намѣренію художника, должна напоминать присутствіе Бога или Сына Божія, усмиряющаго ярость львовъ. Но что касается пищи, приносимой Аввакумомъ, которая, по мнѣнію многихъ западныхъ отцовъ, есть образъ утѣшенія, какое молитвы живыхъ доставляютъ душамъ въ чистилищѣ ³⁰⁸⁾, то это ни на чемъ не основанное, тенденціозное толкованіе. Ужъ если придавать символическое значеніе, кромѣ собственнаго, историческаго, крестообразно наръзаннымъ хлѣбамъ, то естественноѣ всего ставить ихъ въ связь съ евхаристическими хлѣбами, съ таинственною евхаристическою пищею, которая называется пищею ангельскою, и прообразомъ которой были хлѣбы, приносимые Аввакумомъ Данилу, который въ нихъ предвкушалъ такъ-сказать чрезъ вѣру таинственную пищу тѣла и крови Христа Спасителя. Эта прекрасная и глубокая идея, что ветхозавѣтные праведники предвкушали вѣрою эту пищу, и дѣлаясь причастниками тѣла и крови Христовой, получали оправданіе, какъ христіане получаютъ оправданіе чрезъ принятіе съ вѣрою евхаристическаго хлѣба—нерѣдко выражается на древне-христіанскихъ памятникахъ.

Наконецъ, на саркофагѣ Юлія Басса Данилъ представленъ между двумя стоящими лицами, ниѣющими въ рукахъ свернутый

³⁰⁶⁾ Bottari XLIX.

³⁰⁷⁾ Bottari LXXXIX.

³⁰⁸⁾ Aringhi, t. II, p. 504. Mart. 201.

свитокъ ³⁰⁹⁾. Они представляютъ безъ всякаго сомнѣнія сатраповъ, которые по библейскому разсказу произносили и приводили въ исполненіе законъ, осуждающій на съденіе львовъ всякаго, кто въ продолженіе тридцати дней обратился бы съ прошеніемъ къ кому-нибудь другому, кромѣ царя персидскаго, даже къ божеству ³¹⁰⁾. А на стѣнной картинѣ цеметерія св. Каллиста два лица со свитками сидятъ на курульскихъ креслахъ и предъ ними Scrinia со свитками ³¹¹⁾.

Отношеніе разсмотрѣннаго представленія къ личности и испу-
чительной дѣятельности Иисуса Христа выражается и въ сопоставленіи его съ другими представленіями. Идея искупленія, какъ примиренія чловѣка съ природою, ставшею во враждебное отношеніе къ нему вслѣдствіе грѣхопаденія первыхъ людей, чрезъ вкушеніе отъ древа познанія добра и зла положившихъ начало борьбѣ между добромъ и зломъ въ природѣ и исторіи, между вѣрою и невѣріемъ эта идея выражается въ сопоставленіи Даниила между львами съ представленіемъ съ одной стороны Добраго пастыря между двумя овцами ³¹²⁾ и съ другой—съ представленіемъ грѣхопаденія первыхъ людей ³¹³⁾. Въ борьбѣ добра со зломъ, вѣры съ невѣріемъ, зло и невѣріе одерживало временную побѣду, но въ лучшихъ представителяхъ и выразителяхъ вѣры въ обѣтованное сѣмя, какъ Авраамъ, Ной, Моисей, Иона и Даниилъ, побѣда оставалась на ея сторонѣ. Эта мысль проходитъ чрезъ сопоставленія Даниила съ названными лицами ³¹⁴⁾. Вѣра въ Обѣтованнаго уже въ Ветхомъ Заветѣ доставляла своимъ избранныкамъ торжество надъ смертію и они жили жизнью воскресенія, которую имѣлъ даровать и даровалъ Тотъ, кто Самъ умеръ и воскресъ и воскресилъ умершаго Лазаря. При сопоставленіи Даниила съ исторією Ионы, Моисеемъ, изувающимъ сапоги съ одной стороны, и воскресеніемъ Лазаря съ другой, основанномъ на указанной мысли, Даниилъ очевидно является образомъ

³⁰⁹⁾ Aringhi, t. I, p. 177.

³¹⁰⁾ Дан. VI.

³¹¹⁾ Arinchi, t. I, p. 814.

³¹²⁾ Aringhi, t. II, p. 47, 88, 87.

³¹³⁾ Aringhi, t. II, p. 87. I. 177, 199.

³¹⁴⁾ Arinhgi, t. I, p. 828, II, 82, 39, 48.

воскресенія или безсмертія ²¹⁵). Вѣра въ Обѣтованнаго, ради которой Данилъ отназдался отъ поклоненія языческому божеству, привела посредствомъ звѣзды мудрецовъ язычества, чтобы поклониться явившемуся царю міра: это выражено чрезъ сопоставленіе Данила съ поклоненіемъ волхвовъ ²¹⁶), сопоставленіе тѣмъ болѣе естественное, что мѣстоиъ происхожденія маговъ нѣкоторые полагали Персію. Вѣра Данила въ Обѣтованнаго укрощала ярость звѣрей, ученіе явившагося Спасителя, подобно нѣнью Орсея, привлекало и смягчало жестокіе нравы людей: Данилъ при главномъ образѣ Орсея ²¹⁷), и хотя оно было причиною Его смерти; но воскресеніемъ Онъ одержалъ побѣду надъ смертію, даровавъ людямъ безсмертіе: Данилъ между Иисусомъ Христомъ, учащимъ, котораго хотятъ взять, и воскресеніемъ Лазаря ²¹⁸).

3) *Образъ Товіи* имѣлъ значеніе въ глазахъ древнихъ христіанъ не столько самъ по себѣ, сколько благодаря рыбѣ, въ греческомъ названіи которой они, какъ видѣли мы, находили начальныя буквы имени Христова и которая вслѣдствіе этого была символомъ Иисуса Христа вообще. Исторія Товіи извѣстна. Юный Товія, по повелѣнію ангела, поймалъ въ водахъ Тигра рыбу, печень которой освободила Сару отъ злаго духа, а желчь возвратила зрѣніе старому Товиту. Древне-христіанская богословская мысль, такъ склонная къ разнаго рода оближеніямъ и аллегорическимъ толкованіямъ библейскихъ событій, естественно поставила и это чудо въ символическое соотношеніе съ главнымъ предметомъ своихъ вѣрованій, съ личностью Спасителя и дѣломъ совершеннаго Имъ спасенія. Какъ рыба избавила Сару отъ злаго духа и возвратила зрѣніе Товиту, такъ Иисусъ Христосъ освободилъ человечество отъ власти діавола и разсвѣтилъ мракъ, въ которомъ оно блуждало, просвѣтивъ омраченный духъ свѣтомъ своего ученія ²¹⁹). Разъ сдѣлано такое сближеніе въ области богословской мысли, оно перешло и въ область монументально-

²¹⁵) Arinchi, t. I, p. 201, 322. II. 39, 43, 45.

²¹⁶) Aringhi, t. I, p. 199; II, 71.

²¹⁷) Aringhi, t. I, p. 317.

²¹⁸) Aringhi, t. II, p. 71.

²¹⁹) Въ такомъ смыслѣ понимаютъ и объясняютъ рыбу бл. Августинъ (Serm. IV. De SS. apost. Petro et Paulo) и Опатъ Милевитскій (Centr. Parmen. lib. III).

художественной дѣятельности, которая ни въ одну эпоху не стояла въ такой живой непосредственной связи съ богословскимъ ученіемъ, какъ въ эпоху древне-христіанскую. Исторія Товія сдѣлалась однимъ изъ сюжетовъ древне-христіанскаго искусства.

Хотя памятниковъ съ воспроизведеніемъ исторіи Товія сравнительно немного, тѣмъ не меньше, взятые вмѣстѣ, они представляютъ главныя фазы этой исторіи въ порядкѣ библейскаго разсказа.

На одной стѣнной живописной картинѣ римскихъ катакомбъ, предположительно II вѣка, мы видимъ юнаго Товію, отправляющагося въ путь подъ руководствомъ ангела ²²⁰⁾. Другая картина представляетъ Товію, тотчасъ послѣ улова рыбы: Товія почти въ совершенно обнаженномъ видѣ держитъ въ правой рукѣ удочку, съ висящею на крючкѣ рыбою, а въ лѣвой дорожный посохъ ²²¹⁾. Этотъ же моментъ нѣсколько иначе представляетъ картина, открытая въ 1849 г. въ пещерахъ свв. Фрасона и Сатурнина: Товія еще нагой, только съ повязкою пониже пояса; рыба лежитъ около ангела, одѣтаго въ длинную туніку. На стеклѣ въ собраніи Buonarrotti ²²²⁾ и на совершенно похожемъ стеклѣ, снятомъ археологомъ Перре ²²³⁾ и на трехъ, почти похожихъ, изданныхъ Гарруччи ²²⁴⁾, Товія изображенъ одѣтымъ въ короткую, опоясанную туніку, онъ держитъ рыбу, вложивъ руку въ ея пасть. Товія изображенъ также, на бронзовой патерѣ, изданной ученикомъ іезуитомъ Marchi въ 1844 г., относительно которой онъ думаетъ, что она употреблялась въ первые вѣка для совершенія крещенія чрезъ обливаніе. Съ этимъ мнѣніемъ едва ли можно согласиться. Не вѣрнѣе ли предположить, что она употреблялась при агепакѣ, такъ какъ рыба была не только символомъ крещенія, но и евхаристіи.

Одна катакомбная картина представляетъ Товію возвращающагося домой: онъ несетъ въ рукѣ вещь, въ которой видать сердце и желчь рыбы, а впереди его собака ²²⁵⁾. А на саркофагѣ

²²⁰⁾ D'Agincourt t. V, pl. VII, fig. 8.

²²¹⁾ Bottari LXV.

²²²⁾ Tav. II, fig. 2.

²²³⁾ Vol. IV, pl. XXV, fig. 33.

²²⁴⁾ Vetri III.

²²⁵⁾ Egioglypta, p. 76.

въ Веронѣ взятъ послѣдній моментъ, когда Товія уже приближался къ дому: предъ домою или портикомъ собака, ласкающаяся къ старику ³²⁶). Это вполне согласно съ библейскимъ разсказомъ, по которому сопровождала его собака, которая могла прибѣгать впередъ, чтобы возвѣстить о его приходѣ старику-отцу ³²⁷).

Наконецъ, ученый археологъ De Rossi цитуетъ живописную картину, недавно открытую въ катакомбахъ св. Сатурника, которая представляетъ всю исторію съ такою полнотою, какъ ни одинъ изъ извѣстныхъ доселѣ монументовъ ³²⁸).

Архим. Христофоръ.

³²⁶) *Maffei Verona illustrata* part. III. p. 54.

³²⁷) *Кн. Товія*, XI, 9.

³²⁸) *De christian. monum. IXΘΥΝ exhibent.* p. 18.

УСПОКОЕНІЕ ДУШИ ЧЕЛОВѢКА

ВЪ ЕДИНЕНІИ СЪ ХРИСТОВОЮ ЦЕРКОВІЮ *.

*Миръ оставляю вамъ; миръ Мой даю
вамъ; не такъ, какъ міръ даетъ, Я даю
вамъ: да не смущается сердце ваше,
и да не устрашается (Іоан. XIV, 27).*

Въ предшествовавшемъ чтеніи мы изложили болѣе замѣчательныя и характеристическія попытки устроить миръ и благосостояніе человѣческаго рода средствами социальными и политическими, а затѣмъ при помощи и подъ руководствомъ религій внѣхристіанскихъ. Мы сказали, что эти попытки оказались неудачными, во первыхъ потому, что свое понятіе о благосостояніи онѣ ограничивали только земною жизнію, „ad fructum pacis terrenaе in terrena civitate“, а затѣмъ потому, что и въ этой-то сферѣ онѣ оказались безсильными предотвратить вражду и обезпечить истинное благополучіе жизни. Ошибка людей, мечтавшихъ устроить миръ религіозными средствами, происходила отъ различныхъ причинъ. Одни, въ родѣ мыслителей древней Греціи и Рима, подчиняли вѣру и истину соображеніямъ пользы и смотрѣли на религію какъ на одно изъ политическихъ орудій. Другіе, въ родѣ Магомета, удовлетворяясь одностороннею и неподвижною формулою, старались навязать ее совѣсти людей насиліемъ и преслѣдованіями. Наконецъ тѣ, которые были убѣждены

* Чтеніе VIII изъ Вортворта. См. ноябр. кн. „Прав. Обзоръ.“

въ томъ, что религія, дабы имѣть нравственное значеніе, должна быть добровольнымъ дѣломъ вѣры, были вынуждены на практикѣ принять противообщественное направленіе. Такъ именно случилось съ нѣкоторыми тайными обществами и съ тою отшельнической философскою системою, которой суждено было распространиться на громадной части Восточной Азіи. Религіозныя собранія циниковъ временъ императорскаго Рима, тупое мусульманство, удовлетворяющееся въ своей вѣрѣ въ Бога самодовольными нареченіями лжепророка, безнадежная и праздная замкнутость буддизма, служить замѣчательными и наглядными примѣрами безуспѣшности человѣческихъ усилій построить зданіе человѣческаго блаженства помимо Духа Божія. Мы обращаемся теперь къ той свѣтлой картинѣ мира, которую представляетъ жизнь церкви на землѣ, приводящая къ церкви на небѣ.

Въ раскрытіи этого предмета мы будемъ держаться уже принятаго нами метода и постараемся раскрыть даръ мира, во первыхъ, какъ нечто достойное Того, кому онъ принадлежитъ собственно и кто сказалъ: миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ, во вторыхъ, какъ такой даръ, который представляетъ собою истинное удовлетвореніе потребностей людей, приѣмлющихъ его.

I.

Даръ мира соответствуетъ существу Божію.

Какія свойства существа Божія явше всего отражаются въ церкви? Я думаю, что на этотъ вопросъ лучше всего отвѣчать словами одного изъ древнѣйшихъ символовъ: „вѣрую во едину, святую, соборную церковь“. Выкинемъ въ эти три свойства и посмотримъ, въ чемъ они состоятъ.

А) *Единство*, какъ свойство Божіе и какъ достоинствѣ церкви, очевидно допускаетъ два значенія. Съ одной стороны подъ нимъ разумѣется единство по отношенію къ множественности: единый истинный Богъ по отношенію ко многимъ ложнымъ богамъ; единая церковь по отношенію къ разнообразію ложныхъ религіозныхъ системъ. Съ другой стороны подъ нимъ разумѣется единство въ смыслѣ согласія по отношенію къ разногласію; внутреннее согла-

сіе Божественнаго существа въ сравненіи съ внутреннимъ раздѣленіемъ вѣли существъ сотворенныхъ, миръ церкви въ сравненіи съ нестроеніемъ человѣческихъ обществъ. Въ первомъ случаѣ имѣются въ виду внѣшняя противоположность, во второмъ случаѣ подразумѣвается внутреннее состояніе.

Въ томъ и другомъ смыслѣ единство служитъ свойствомъ или признакомъ церкви и въ ней оба указаннаго значенія сливаются вмѣстѣ; въ подтвержденіе этого можно указать извѣстное мѣсто изъ посланія ап. Павла къ ефессянамъ, гдѣ онъ внушаетъ христіанамъ „хранить единство (согласіе) духа въ союзѣ мира“ и затѣмъ указываетъ причину: *одно тѣло, и одинъ духъ, какъ вы и призваны къ одной надеждѣ вашего званія; одинъ Господь, одна вера, одно крещеніе, одинъ Богъ и Отецъ всѣхъ, Который надъ всеми, и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ* (Ефес. IV, 3—6). Весьма важно запомнить этотъ двойной смыслъ единства по отношенію къ церкви, ибо въ необходимой связи обомъ значеній заключается одно изъ существенныхъ различій между христіанскимъ и нехристіанскими идеалами мира. Для нехристіан имѣетъ значеніе единство главнымъ образомъ во второмъ изъ указанныхъ смысловъ, именно какъ внѣшнее согласіе и они смотрятъ на него какъ на результатъ соединенія человѣческихъ волей. Въ томъ и заключается явный недостатокъ исключительно государственныхъ идеаловъ, что ихъ цѣлю служитъ достиженіе земнаго мира. Тоже самое и относительно политенстовъ и язычниковъ, которые смотрятъ на религію какъ на національное достояніе, дающее извѣстныя земныя блага только своимъ послѣдователямъ. Мусульманское ученіе, возвысившее о „единомъ Богѣ“, является болѣе возвышеннымъ, но оно слишкомъ привязано къ земному, обязывая непремѣнно признавать Магомета истолкователемъ божественной истины и для сноснѣшествованія вѣрѣ прибѣгая къ силѣ; буддизмъ же, какъ мы видѣли, по своимъ цѣлямъ является ученіемъ безусловно пелагианскимъ и индивидуальнымъ и такъ мало думаетъ о Богѣ и будущей жизни, какъ никакая изъ другихъ религіозныхъ системъ. Одна только христіанская церковь утверждается на божественномъ единствѣ, а не на человѣческихъ учрежденіяхъ и соглашеніяхъ. Всѣми своими дѣйствіями, всѣми мыслями она ведетъ къ Богу. Ея основаніе—въ единствѣ Пресвятой Троицы, во имя которой кре-

щается каждый христіанинъ, единой по единству существа, единой по божественному единству любви, которая не вѣдаетъ иной воли, иного блага кромѣ воли и святости своего единого существа. Церковь едина, ибо сказавшій своему народу: ко Мнѣ обратитесь и будете спасены, всѣ концы земли; ибо Я Богъ и нѣтъ иного“ (Ис. XLV, 22): и еще: „вселюсь въ нихъ и буду ходить въ нихъ; и буду ихъ Богомъ и они будутъ Моимъ народомъ“ (2 Кор. VI, 16). Церковь едина по любви, ибо „Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви пребываетъ въ Богѣ, и Богъ въ немъ“ (1 Иоан. IV, 16).

Могутъ возразить, что хотя „это свойство единства прекрасно и богоподобно и мы въ правѣ ожидать его отъ тѣла Христова, но на дѣлѣ церковь не имѣетъ этого свойства. Посмотрите на раздѣленія въ христіанствѣ; посмотрите на мірскій характеръ однихъ церквей и на вмѣшательство свѣтской власти въ дѣлѣ другихъ церквей, въ которыхъ миръ поддерживается только свѣтскою властію“.

Чтобы устранить это затрудненіе часто указывали на то, что видимаго единства нельзя ожидать на землѣ,—что ни въ какой данный моментъ времени церковь не считаетъ себя полною, а живетъ какъ наследница вѣчности, что единство есть свойство скорѣе невидимаго, чѣмъ видимаго тѣла. Отъ міра земнаго мы должны обратить свой взоръ къ невидимому общенію святыхъ въсѣхъ мѣстъ и временъ, которыхъ Богъ обличаетъ въ своей небесной сокровищницѣ и нѣкогда откроетъ ихъ полноту,—это, когда Христосъ соберетъ вокругъ Себя всѣхъ своихъ и будетъ судить міръ. Но какъ бы это мнѣніе ни казалось удобнымъ въ качествѣ отвѣта на вопросъ, какъ бы ни представлялось оно уважительнымъ въ качествѣ ученія объ общеніи святыхъ и второмъ Христовомъ пришествіи, все-таки очень трудно признать его удовлетворительнымъ и достаточнымъ въ настоящее время, когда такъ сильно разъединеніе. Оно конечно вѣрно, но не выражаетъ собою полной истины. На приведенное выше возраженіе скорѣе слѣдовало бы отвѣчать такимъ образомъ, что 1) и видимая церковь въ продолженіе многихъ столѣтій раскрыла присущую ей силу единства, послужившую къ обновленію міра и что это единство лежитъ въ основѣ церковной жизни; 2) что даже и въ настоящее время между христіанами всѣхъ

исповѣданій существуетъ болѣе глубокое единство въ вѣрѣ, чѣмъ сколько думаютъ люди, обращающіе вниманіе только на видимыя разноглаголія, и 3) что какъ бы ни были помрачаемы въ настоящее время надежды на соединеніе церквей, въ отношеніи къ будущему времени онѣ остаются тѣмъ не менѣе истинными и разумными. И самъ нашъ Господь предсказалъ, что плевелы будутъ посеяны посреди пшеницы на Его священной нивѣ и что обое будутъ расти вунно до жатвы. Хотя нельзя ожидать скорого соединенія церквей, но мы обязаны трудиться въ пользу болѣе тѣснаго сближенія ихъ, чѣмъ то, какое мы видимъ теперь.

1) Единство земной христіанской церкви есть такой фактъ, который заслуживаетъ особеннаго вниманія, если посмотрѣть на разнорѣчивые социальныя и религіозныя элементы, изъ которыхъ оно складывается. Бездна, раздѣлявшая въ древности іудея и язычника, раба и свободнаго, была гораздо болѣе значительна въ сравненіи съ тою, которая раздѣляетъ людей въ настоящее время. Но уже въ первой половинѣ втораго столѣтія нашей эры, лѣтъ сто спустя послѣ вознесенія Господня, католическая церковь была насаждена кругомъ Средиземнаго моря подъ тою же самою формою управленія и съ ученіемъ въ существѣ тѣмъ же самымъ, которое она содержитъ въ настоящее время. Теорія тюбингенской школы о продолжительной борьбѣ между христіанствомъ такъ-называемымъ Петровымъ или евіонитскимъ и Павловымъ или языческимъ, не заслуживаетъ серьезнаго вниманія, хотя она и оказала полезную услугу тѣмъ, что привлекла вниманіе ученыхъ къ древнѣйшимъ памятникамъ церковной исторіи. Возбужденныя ею научныя разысканія всего янѣ доказали существенное единство первенствующей церкви и ту готовность, съ которою повсюду было принимаемо католическое ученіе. Тотъ, кто есть „миръ нашъ“, содѣлавъ изъ обонхъ (іудеевъ и язычниковъ) одно, разрушилъ стоявшую посреди преграду и упразднилъ вражду, раздѣлявшую ихъ (Евс. 2, 14 и слѣд.). Это такой общезвѣстный фактъ, что о немъ нѣтъ надобности распространяться много въ настоящее время; но конечно то, что существовало нѣкогда при столь неблагоприятныхъ условіяхъ, можетъ и опять явиться. Всѣ секты и вѣроисповѣданія обращаютъ свой взоръ къ первенствующей эпохѣ въ церковной исторіи какъ къ своему общему основанію; тщательно изучаютъ эту эпоху; всегѣ болѣе

желаютъ быть въ согласіи съ нею; все ясное убѣждаются въ томъ, что видимое единство, не требуя абсолютнаго единообразія, есть естественное и возможное свойство церкви.

2) Даже и въ настоящее время единство вѣры у христіанъ очень глубоко, гораздо глубже чѣмъ то единство въ символахъ, которое соединяетъ разныхъ людей вмѣстѣ. Нѣтъ такой секты, которая дерзала бы именовать себя христіанскою, не принимая глубочайшихъ истинъ триничности, воплощенія, искупленія, воскресенія, вознесенія, втораго пришествія, богодуховенности Свящ. Писанія и пребыванія Святаго Духа въ церкви. Запечатлѣвающія эту вѣру таинства—крещеніе и причащеніе принимаются всѣми христіанами за исключеніемъ развѣ общества друзей, которое представляетъ собою очень неважное исключеніе, хотя и оно держится основныхъ истинъ христіанства и сдѣлало не мало въ пользу христіанскаго мира. Социніане и унитаріане—эти подонки христіанства, обнаруживаютъ свою полную неспособность сохранить равновѣсіе между сверхъестественною религіею и деизмомъ, постоянно переходя то въ ту, то въ другой.

А правда, что въ нѣдрахъ каждаго изъ христіанскихъ обществъ существуетъ немало индивидуальныхъ сомнѣній и даже ересей, но нѣтъ такой значительной церкви, которая бы сама ерѣтичествовала касательно основныхъ истинъ вѣры. Важнѣйшія раздѣленія обязаны своимъ происхожденіемъ различіямъ касательно такихъ догматическихкихъ пунктовъ, какъ *filioque*, которые касаются крайне трудныхъ богословскихъ сферъ и имѣютъ очень мало вліянія на практическую жизнь; или же эти раздѣленія главнымъ образомъ касаются вопросовъ о церковномъ управленіи и дисциплинѣ. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ раздѣленія между церквами самымъ главнымъ препятствіемъ къ воссоединенію ихъ служило вмѣшательство мірскаго духа съ одной стороны и недовѣріе къ нему съ другой стороны. Но и эти прискорбныя и унижительныя для церкви раздѣленія заключаютъ въ себѣ свидѣтельства о пребываніи въ христіанской церкви внутренней вѣры, о ея стремленіи къ единству хотя бы въ первомъ, если ужъ не во второмъ изъ указанныхъ смысловъ, о ея желаніи даже по отношенію къ второстепеннымъ пунктамъ держаться вѣры преданной святымъ. Нельзя не согласиться, что и схизматическій духъ при всей своей неблаговидности имѣлъ важность, дѣйствуя въ качествѣ

критической узды по отношенію къ ересямъ. Нѣтъ такой церкви, которая бы безпрепятственно и вполне свободно шла по пути своего собственнаго развитія. Каждая встрѣчалась съ препятствіями и противодѣйствіями и должна была защищаться въ открытомъ полѣ христіанской борьбы. Но и среди всѣхъ отклоненій, вызываемыхъ борьбою, каждая должна была чувствовать, что существуетъ общее единство, которое имѣетъ превосходство надъ тѣмъ уголкомъ, который занимаетъ она. И едва ли возможно для вѣрующихъ христіанъ упасть ниже уровня тѣхъ великихъ догматовъ, о которыхъ мы выше упомянули. Для церкви никогда не можетъ быть такого случая, чтобы разъ проснувшись, она нашла себя оскверненною принятіемъ наприцѣръ Аріанскаго символа; конечно бываютъ серьезныя опасности отъ нововведеній и искаженій въ разныхъ направленіяхъ. Но еслибы даже какая-нибудь часть церкви и изобрѣла новый догматъ, онъ не можетъ рассчитывать на принятіе всѣмъ христіанскимъ міромъ, не обнаруживши своей ложности, которая въ концѣ-концовъ должна произвести свойственное впечатлѣніе на ея же собственныхъ членовъ. Можно думать, что придетъ нѣкогда время, когда чувство этой ложности настолько созрѣетъ, что послужитъ поводомъ къ пересмотру спорныхъ догматовъ и соглашенію относительно ихъ.

До нѣкоторой степени уже и теперь примѣчается вліяніе этой узды. Нѣтъ сомнѣнія, что въ будущемъ это вліяніе почувствуется еще рѣшительнѣе, когда разойдутся разные предрасудки, гонимые широкимъ распространеніемъ образованія и общественной свободы.

3) Эта мысль побуждаетъ насъ обратить взоръ къ будущему. Это будущее, какъ мы уже сказали, открываетъ намъ истинныя и разумныя, хотя можетъ быть не очень яркіе виды на тѣснѣйшее единеніе церквей. Главныя причины раздѣленія двѣ и онѣ тѣсно связаны между собою: 1) вмѣшательство мірскаго духа въ дѣла церкви и 2) противоположная сему, пелагіанская или индивидуальная тенденція, отвергающая всякую мысль о чело-вѣческомъ посредствѣ. Римская церковь грѣшитъ въ первомъ отношеніи, превративши свою духовную власть въ свѣтскую, между тѣмъ восточная и англійанская церкви вмѣстѣ съ лютеранами континента находятся въ опасности приписать свѣтской и государственной власти свойства власти духов-

ной. Съ другой стороны нѣкоторыя протестантскія секты, отвергая какое бы то ни было вѣдѣтельство свѣтской власти, впадаютъ въ противоположную опасность сдѣлать носителямъ духовной власти каждаго отдельнаго члена общества. Но туча недоразумѣній, породившихъ столь различныя заблужденія, по-немножку разсѣвается благодаря измѣняющимся условіямъ жизни.

И прежде всего государственная власть, такъ тѣсно связавшая себя съ церковію еще со времени Константина, съ теченіемъ времени всецѣло отчуждалась отъ церкви. Свѣтская власть папы, представлявшая собою самое крупное воплощеніе единенія двухъ властей, нѣсколько лѣтъ тому назадъ уничтожилась легко и скоро подобно сновидѣнію. Со времени Ватиканскаго собора, бывшаго послѣднимъ симптомомъ папскаго самовозвышенія, и со времени вступленія итальянскихъ войскъ въ Римъ, послѣдовавшаго непосредственно за нимъ, начался особый періодъ церковной исторіи. На этомъ соборѣ римская курія подписала свой собственный смертный приговоръ, обнаруживши естественную крайность своихъ стремленій къ духовному преобладанію самоубійственнымъ актомъ. Римъ въ прошлое время оказалъ великую услугу, послуживши въ качествѣ средоточія соціального могущества объединенію человѣчества и сдѣлавши послѣднее способнымъ стать выше національныхъ раздѣленій. Можно согласиться, что ради такого дѣла Богъ хранилъ папскую власть цѣлыхъ три столѣтія послѣ Тридентскаго собора, хотя опасности окружали ее со всѣхъ сторонъ. Въ Его волѣ сохранить ее и еще. Но подобно тому, какъ Навуходоносоръ заслужилъ свое наказаніе словами: „не я ли построилъ этотъ великій Вавилонъ?“, или подобно тому какъ Иродъ Агриппа навлекъ на себя вару, которой подвергаются люди, дозволяющіе дѣлать себя предметомъ языческаго поклоненія, подобно сему и папа провозглашеніемъ догмата папской непогрѣшимости осудилъ себя на участь людей, забывающихъ свою человѣческую брэнность на высотѣ положенія служителей Божіихъ. Можетъ быть еще не скоро обнаружатся всѣ послѣдствія этой существенной ошибки, но мы можемъ быть убѣждены въ томъ, что карающій мечъ навсегда выпалъ изъ рукъ римскаго первосвященника.

Переворотъ, совершившійся по отношенію къ церкви римской, болѣе или менѣе простирается и на всѣ церкви, заключив-

шія союзъ со свѣтскою властію. Мы не можемъ оказать точно, какъ далеко пойдетъ эта перемена, но то вѣрно, что въ каждой образованной странѣ терпимость по отношенію къ различнымъ убѣжденіямъ не будетъ считаться за нѣчто несовмѣстимое съ общественнымъ благоустройствомъ. Какое положеніе при такой вѣротерпимости будетъ занимать національное вѣроисповѣданіе,— это такой вопросъ, который рѣшается различно различными націями въ зависимости отъ того, насколько у каждой изъ нихъ развитъ здравый смыслъ. Судя по тѣмъ примѣрамъ, которые имѣютъ мѣсто теперь, дѣло по всей вѣроятности приметъ видъ скорѣе благоразумнаго согласія между двумя различными властями, чѣмъ видъ сліянія различныхъ обязанностей, сліянія, примѣры котораго доселѣ еще существуютъ. Напримѣръ признаніе главенства королевской власти не встрѣчало бы затрудненій ни со стороны церковниковъ (чорч-меновъ), ни со стороны диссентеровъ еслибы это главенство являлось не болѣе какъ въ формѣ родительскаго авторитета въ церкви, причемъ за верховною властію признается родительское право пещись о благѣ своего семейства, а не въ формѣ только лежащаго на государяхъ долга охранять порядокъ и тишину въ своихъ подданныхъ, каковъи долгъ лежитъ и на языческихъ государяхъ, но которымъ не можетъ быть усвоено главенство въ церкви христіанской*.

Верховная власть конечно должна существовать и управлять церковію, такъ какъ въ ея распоряженіи находится все мірское, но это управленіе государственной власти надъ церковію является какъ необходимая принадлежность всякаго верховенства, какъ одна изъ обязанностей всякаго правителя, независимо отъ того какова его собственная религія. Но королевское верховенство въ церкви принадлежитъ только христіанскому государю, какъ члену духовнаго, а не мірскаго общества; и если напримѣръ это верховенство проявляется въ попеченіи о томъ, чтобы духовныя дѣла церкви были осуждаемы только представителями христіанской церкви, были бы вполнѣ и свободно принимаемы церковію, были бы согласны съ ея законами,—то въ тѣмъ самымъ устраняются самыя сильныя возраженія, какія только могутъ быть сдѣланы противъ нея.

* Не надо забывать, что здѣсь и далѣе, рассуждастъ богословъ англиканской церкви.

Какъ бы то ни было, очевидно то, что одно изъ самыхъ важныхъ препятствій къ соединенію церквей будетъ устранено, если не будутъ употребляемы кары за разномыслія. Переходъ верховной власти ко врагамъ церкви и стало-быть ко врагамъ всякой догматической вѣры, чему примѣры бывали, еще болѣе усилить стремленіе къ внутреннему единенію. Ясно, что великая борьба въ ближайшемъ будущемъ будетъ борьбою о самыхъ основныхъ истинахъ религіи и нравственности, о бытіи Божіемъ, о наградахъ и наказаніяхъ въ будущей жизни, о непреложности нравственныхъ заповѣдей и т. п. Согласіе относительно этихъ пунктовъ, поддержанное яснымъ сознаніемъ необходимости этого согласія, пошудитъ всѣхъ христіанъ соединиться тѣснѣе въ виду общаго врага. Важное значеніе этого единства, а равно и тѣхъ благъ, которыя мы получаемъ чрезъ церковь, по необходимости возрастаетъ еще яснѣе благодаря этой самой борьбѣ. Люди убѣдятся, что безъ помощи откровенія они не могутъ получить знанія даже тѣхъ главныхъ истинъ, которыя указаны выше, и что безъ помощи благодати, приходящей чрезъ церковь, нѣтъ возможности надолго сохранить высшій порядокъ общества. Люди перестанутъ тогда цѣпляться за свой узкій индивидуализмъ и не будутъ считать страннымъ, что Богъ свыше установилъ въ своей церкви особенное служеніе, ибо они поймутъ необходимость этого служенія для охраненія чистоты догматовъ и нравственныхъ правилъ. Съ устраненіемъ главнаго препятствія, представляемаго въ настоящее время индивидуализмомъ церквей, окажется возможнымъ какой-либо изъ существующихъ теперь церквей, оставшейся болѣе вѣрною духу древней вселенской церкви, послужить благоустроенію будущности христіанства способомъ, который въ настоящее время можетъ быть еще и не примененъ.

Въ ожиданіи этого нашъ долгъ—развивать въ себѣ духъ единенія, споспѣшествовать дѣлу Божію гдѣ можно, не отвращать своихъ взоровъ отъ людей, которые подъ вліяніемъ страсти чуждаются насъ, соглашались, что и у нихъ можетъ-быть есть такіа дарованія и силы, которыхъ недостаетъ намъ, что и они хранятъ остатки истины, знаніе которыхъ мы утратили. Мы обладаемъ такою драгоценною сокровищницею истины, которую мы не въ правѣ утаивать, такимъ наследіемъ каеволичности и церковнаго устройства, котораго мы не должны мѣнять на какое-

либо искусственно-сочиненное единство. И въ указанное Богомъ время придетъ соединеніе всѣхъ, кто истинно жаждетъ мира.

Б) Свойство *святости* подобно свойству единства ведетъ свое начало не отъ человѣческой природы, а отъ Божественной благодати. Нравственное величіе христіанской жизни не есть плодъ нашихъ естественныхъ способностей, какъ думаютъ утописты и социалисты, причѣмъ все хорошее вырабатывается культурою и развитіемъ по подобію того, какъ прелестное разнообразіе и тонкая окраска цвѣтовъ вырабатывается заботливымъ уходомъ изъ грубыхъ и самыхъ обыкновенныхъ цвѣтовъ. Нечего много разсчитывать на хорошія человѣческія свойства. Отъ ихъ развитія можетъ зависѣть изящество внѣшней жизни, но они имѣютъ способность быстро ослабѣвать и даже исчезать подъ давленіемъ насилія, грубаго произвола и порабощенія. Обыкновенное явленіе, что даже въ лучшемъ своемъ видѣ общественныя хорошія свойства тѣсно связаны съ эгоизмомъ, съ любовью къ комфорту, съ презрѣніемъ къ труду и лишеніямъ, съ отвращеніемъ къ самой мысли о грѣхѣ. Вслѣдствіе чего люди, которые производятъ нравственность снизу, а не сверху, единодушно отвергаютъ самое названіе святости или даютъ ему такой превратный смыслъ, который обнаруживаетъ кощунственное желаніе осмѣять это названіе; такъ наприм. поступаютъ позитивисты говоря о „святомъ городѣ Парижѣ“.

Съ другой стороны святость церкви не есть плодъ законодательства и дисциплины, предписываемыхъ отъ законодателя. Правда, дисциплина составляетъ необходимую принадлежность церковной жизни, но цѣль царства Божія заключается не въ наружномъ, а во внутреннемъ исполненіи заповѣдей, въ усвоеніи божественной жизни. Для христіанина святость означаетъ единеніе со Христомъ, оправданіе вѣрою въ Него, прошеніе грѣховъ, и достигается освятительными дѣйствіями Святаго Духа. Церковь смотритъ на Христа не только какъ на Законодателя и Основателя религіи, но скорѣе какъ на самую религію, воплощенную въ Его божественной личности. Церковь есть не только Его царство, но Его тѣло, въ которомъ живетъ Его сердце и дѣйствуетъ Его божественная кровь. Быть святымъ—это значитъ быть участникомъ этой жизни, которая представляетъ собою безпредѣльное соединеніе свободной воли и смиренія, въ которой готовность

принести себя въ жертву является какъ бы принадлежностію человѣческой природы.

Подобно тому, какъ въ единствѣ Божественнаго существа нѣтъ мѣста для „прежде и послѣ“, изволеніе не предшествуетъ благодати, благодать—изволенію, какъ тамъ есть только полное вѣчное соединеніе обоихъ, такъ точно и въ жизни Христа. Тутъ нѣтъ борьбы побужденій; Христосъ повинуется, но въ то же время дѣйствуетъ и съ совершенною свободою. Поэтому Онъ и говоритъ: „Моя пища есть творить волю пославшаго Меня и совершить дѣло Его“ (Іоан. IV, 34), т.-е. въ этомъ заключается совершенное удовлетвореніе Его собственнаго желанія; а предъ скончаніемъ своей земной жизни Онъ говоритъ: „Никто не отнимаетъ ея у Меня, но Я самъ отдаю ее. Имѣю власть отдать ее и власть имѣю опять принять ее. Сію заповѣдь получилъ Я отъ Отца Моего“ (Іоан. X, 18).

Такимъ образомъ церковь есть общество искупленныхъ людей, которые уповаютъ на полученіе прошенія грѣховъ во Христа, которые стремятся уподобиться Христу и быть едино съ Нимъ. „Оправдываясь вѣрою мы имѣемъ миръ съ Богомъ“. Вотъ идеалъ святости, котораго далеко не достигла еще большая часть христіанъ. Этого идеала истинно достигли еще *немногіе*, но сіяніе лучей его достигаетъ и теперь *многіхъ* въ лучшія минуты ихъ жизни, а залогъ его присутствуетъ, какъ мы убѣждены, и теперь *во всѣхъ*. Среди мірскаго шума и суматохи часто не можетъ проявиться смиренномудрая жизнь, но и окровенная отъ очей міра она заключаетъ въ себѣ особую притягательную силу; часто, проливая слезы у постели умирающаго друга, мы впервые только постигаемъ тайну его привлекательности, его неотразимаго вліянія, заключавшуюся въ постоянномъ хожденіи предъ Богомъ, въ томъ, что подъ наружнымъ покровомъ свѣтской жизни онъ тайлъ одежду христіанской святости. Очень часто только въ виду уже приближающейся смерти многіе христіане истинно достигаютъ того совершенства, къ которому вся предшествующая ихъ жизнь служила только приготовленіемъ, ибо только тутъ умираетъ въ нихъ присущее свѣтскимъ людямъ нерасположеніе всецѣло сообразовать свою волю съ волею Божіею. Сколь много людей умирало со словами на устахъ и въ сердцахъ: „да будетъ воля Твоя“. Сколь много было мучениковъ встрѣ-

тившихъ смертный приговоръ подобно св. Кипріану парю простыхъ словъ „Deo gratias“, но эти слова были краснорѣчивѣе самыхъ пространныхъ разглагольствій. Сколь много было такихъ людей, которые подобно Моинѣ, матери св. Августина, умирая на чужой сторонѣ и прощаясь съ своею задушевною мыслию быть погребенными среди дорогихъ родныхъ, говорили: „у Бога все близко“. Сколь много людей покидало земной міръ, не увидя осуществленія своихъ самыхъ завѣтныхъ предначертаній, но съ покорностію вручая ихъ Тому, кто далъ силу положить начало ихъ осуществленію: „Qui coepit opus istis perficiet“. Сколь много было могущественныхъ и честолюбивыхъ людей, которые съ кроткою покорностію подчинились суровой необходимости, положившей конецъ ихъ громкимъ дѣламъ. Да позволено будетъ здѣсь вспомнить слова лорда Стаффорда, сказанныя имъ на вшасть: „я подчиняюсь приговору, произнесенному противъ меня; я дѣлаю это съ совершенно спокойною совѣстію и не смущенною мыслию, я прощаю всѣхъ; прощаю не устами только, а отъ всего сердца. Говорю предъ лицомъ всемогущаго Бога, предъ которымъ стою, что не имѣю никакой злобной мысли противъ кого-либо изъ людей“. Въ этихъ словахъ очевидно торжество христіанской святости; и не менѣе поразительны слова Іосифа Сналигера, о которомъ мы знаемъ только какъ о чловѣкѣ замѣчательной учености и довольно гордомъ: „я начинаю чувствовать и предвкушать радости вѣчной жизни. Скоро я стану предъ Тѣмъ, кто принесъ себя въ жертву за всѣхъ людей; я стремлюсь къ блаженной странѣ. Все прочее для меня уметы; ничто не можетъ принудить меня желать продолженія жизни хотя на одинъ часъ“.

Вотъ видимыя свидѣтельства мира Божія, дѣйствующаго въ чловѣкѣ. Нѣтъ недостатка въ подобныхъ свидѣтельствахъ и по отношенію къ обширнымъ обществамъ. Ученіе „всѣхъ почитать“ (1 Петр. 2, 17), видѣть во всякомъ чловѣческомъ существѣ, какъ бы оно ни было немощно, „брата, за котораго умеръ Христосъ“ (1 Кор. VIII, 11), бессмертную душу, способную служить Богу въ вѣчной славѣ, это ученіе, хотя медленно, но даетъ себя чувствовать какъ въ частной жизни, такъ и въ общественныхъ дѣлахъ. Есть нѣчто похожее на постепенное освященіе народовъ, хотя если прилагать здѣсь какой-либо идеальный мас-

штабъ, это и не бросается сразу въ глаза. Напримѣръ греческимъ племенамъ христіанство сообщило то, чего не въ силахъ была дать египетскія, сообщило серьезность и искренность характера, чувства равенства и братства. Христіанство возбудило сильный, но дремлющій духъ латинскихъ племенъ и дало другое направленіе ихъ способностямъ, ихъ чувствамъ, ихъ стремленіямъ и мечтамъ. Оно развило въ сѣверныхъ тевтонахъ то уваженіе къ честности, мужеству и труду, то благоговѣніе къ закону и свободѣ, то услажденіе чистыми и тихими радостями семейными, словомъ все тѣ добродѣтели, задатки которыхъ были усмотрѣны въ нихъ еще Тацитомъ. Вотъ замѣчательное нравственное вліяніе христіанства по отношенію къ тремъ великимъ европейскимъ расамъ; подобное же вліяніе его можно наблюдать и по отношенію къ другимъ народамъ. Справедливо, что много есть еще несдѣланнаго, что доселѣ еще у всѣхъ христіанскихъ народовъ находятъ себѣ мѣсто грубыя и кровавадыя инстинкты, что было немало величайшихъ преступленій и самыхъ роковыхъ заблужденій совершенныхъ во имя христіанскихъ принциповъ. При всемъ томъ не трудно указать тотъ историческій путь, которымъ евангельскія истины проникали въ законодательство, какъ возбуждались чувства законности и справедливости въ продолженіе можетъ-быть цѣлыхъ столѣтій дремавшія, являвшія только толчка, чтобы пробудившись послужить поводомъ къ разнымъ улучшеніямъ, къ искорененію ошибокъ и заблужденій, такъ что нельзя терять надежду на окончательное торжество христіанскихъ началъ у народовъ, исповѣдующихъ христіанскую вѣру.

Если мы обратимъ свой взоръ на твердые историческія факты, то увидимъ, что законодательство римской имперіи послѣ Константина пронивается чувствомъ уваженія къ человѣческой природѣ, къ святости человѣческой жизни, чувствами весьма различными отъ тѣхъ, которыя дотогѣ господствовали въ законодательствѣ. Одновременно съ этимъ идутъ запрещеніе дѣтубійства, улучшеніе отношеній къ плѣнникамъ, отмѣненіе нѣкоторыхъ пытокъ при казняхъ, уничтоженіе гладіаторскихъ зрѣлищъ, отмѣненіе или обличеніе болѣе постыдныхъ видовъ рабства, изысканіе способовъ къ уничтоженію рабства, ограниченіе! деспотическаго произвола отца семейства, возвышеніе брачныхъ законовъ, ограниченіе развода и т. под.

Конечно рабство не было прямо запрещено какими-либо евангельскими предписаніемъ. Особенная важность побѣды, особенная мудрость и благоразуміе политики заключались не въ томъ, чтобы провозгласить крестьянскую войну, а въ томъ, чтобы произвести эту революцію мирно, развивая въ людяхъ добрыя взаимныя отношенія, облагораживая господина, обнадеживая и воодушевляя раба. Но полное отиѣненіе рабства стало неразбъжнымъ, хотя постепеннымъ послѣдствіемъ внутренняго усвоенія христіанскихъ принциповъ.

Правда, что новый видъ рабства явился на почвѣ христіанской Европы, дѣло англійскихъ и испанскихъ искателей приключеній и что рабство негровъ въ Вестъ-Индіи было защищено доводами мнимой христіанской филантропіи. Но христіанская совѣсть, повидному заснувшая, опять пробудилась; общее отиѣненіе рабства и уничтоженіе торговли невольниками является однимъ изъ славныхъ дѣлъ настоящаго столѣтія.

Исчезнувшая было способность нашей религіи къ самоисправленію обнаружилась въ полной силѣ, и ужасныя дѣла, позорившія христіанство, были прекращены. Крупныя преступленія и великія злодѣянія прошлаго были очищены самоотверженными дѣлами посѣдующаго и мы вѣруемъ, что Господь принялъ эту жертву.

Можно было бы указать еще на подобныя случаи, свидѣтельствующіе о способности христіанскихъ принциповъ освѣщать собою общество. Это становится очевиднымъ, если сравнить между собою племена, гдѣ христіанскія понятія сильны и гдѣ они еще слабы. Убійства, произволъ, презрѣніе съ одной стороны, заботливость, любовь, предупредительность съ другой стороны, характеризуютъ два противоположныя способа поведенія. Увы, и называющіеся христіанами, какъ часто повинны бываютъ въ первомъ, но рѣдко, чтобы кто-либо изъ нехристіанъ отличался свойствами втораго рода.

Конечно много еще остается несдѣланнымъ по отношенію къ другимъ некрасивымъ обычаямъ, напримѣръ по отношенію къ національной нетерпимости, къ торговлѣ опиумомъ, къ положенію женщинъ. Доселѣ еще совершаются великія злодѣянія; по временамъ дозволяются и даже бываютъ оправдываемы великія преступленія. Но совѣсть не совсѣмъ еще заснула. Своекорыетіе

и самолюбіе должны бывать прятаться по уголкамъ и въ концѣ-концовъ должны восторжествовать святость и правда. Но допустимъ, что гдѣ-либо не желаютъ ихъ торжества; исторія учитъ, что кара и гибель неизбежно падаютъ на націи виновныя въ томъ. Христосъ пришелъ принести миръ, но Онъ же пришелъ принести мечъ. Святости онъ жаждетъ; и всякая жертва, если не осолится солію, то осолится мечемъ.

В) *Каоличность* есть третье изъ тѣхъ великихъ свойствъ церкви, которая отражаетъ образъ Божественнаго существа. Какъ церковь есть единая, потому что пресвятая Троица есть единая и какъ она есть свята по общенію Божественной жизни, такъ и церковь есть каолическая, потому что Богъ всемогущъ, вездѣсущъ, вѣченъ и потому что Христосъ своею человѣческою природою съдѣлъ одесную Бога и ниспосылаетъ оттуда Святаго Духа въ наши сердца. Каоличность церкви истекаетъ изъ всемогущей силы, изъ той премірной власти, которая воскресила нашего Господа отъ смерти и послѣ того, какъ Онъ нисходилъ въ преисподнія мѣста земли, вознесла Его превыше вѣсѣхъ небесъ дабы наполнить все. Это есть сила воскресенія, та сила Божія, которая „все покорила подъ ноги Его и поставила Его выше всего, главою церкви, которая есть тѣло Его, полнота наполняющаго все во всемъ“ (Ефес. 1, 22, 23; IV, 9. 10).

„Церковь называется каолическою, говоритъ св. Кириллъ іерусалимскій въ своихъ огласительныхъ словахъ, потому что она существуетъ во всемъ мірѣ отъ одного края земли до другаго, и потому что она учитъ каолически и безошибочно всему, что должны вѣдать всѣ люди о предметахъ видимыхъ и невидимыхъ, о томъ, что на небѣ и что на землѣ, и потому что обнимаетъ истинно-вѣрующихъ во всякомъ народѣ, и правителей и управляемыхъ, ученыхъ и неученыхъ, и потому что вселенски судитъ и врачуетъ всякій видъ грѣха, содѣланный душею и тѣломъ, и потому что обладаетъ всякою силою въ дѣлахъ и словахъ и всякимъ видомъ духовныхъ дарованій“ (XVIII, 23).

Къ признаку протяженія, которымъ начинается св. Кириллъ свое перечисленіе, мы могли бы присоединить всеобщность времени и такимъ образомъ расширить идею пространства, распространивши ее и на невидимый міръ; въ такомъ случаѣ его пятичленное опредѣленіе будетъ вполне достаточнымъ изображеніемъ

идеальнаго объема церкви. Церковь обнимаетъ весь міръ видимый и невидимый, прошедшій, настоящій и будущій, міръ умершихъ равно какъ міръ живущихъ; она проповѣдуетъ и владѣтъ всякою истиною; она воспитываетъ весь родъ человѣческой, не дѣлая предпочтенія какому-либо племени или состоянію; она вращуетъ всякій грѣхъ; она освящаетъ всякую добродѣтель и силу души. Но полное достиженіе этого идеала въ рукахъ Божіихъ. Безъ сомнѣнія теперешнее состояніе очень далеко отъ этого идеала. Мы видимъ, жизнь не имѣетъ полноты и цѣлости, порядка и стройности. Богъ не творитъ ничего внезапно, но творитъ постепенно, и позволимъ себѣ сказать, согласно съ законами природы. Самая нехитрая цивилизація, и та является плодомъ долговременной работы. Тѣмъ болѣе дѣло церкви, дѣло высокое, святое, могущественное, непостижимое, требуетъ многихъ поколѣній для своего полнаго совершенія. Что церковь уже сдѣлала—это служить залогомъ, какъ бы образомъ того, что будетъ сдѣлано. Вдумаемся же въ то, что уже сдѣлано, что ясно обозначилось въ важнѣйшихъ отрасляхъ *дѣятельности, мысли и чувства*, что въ известномъ смыслѣ обнимаетъ всю жизнь человѣческую.

1) Прежде всего церковь служитъ главнымъ, хотя и не единственнымъ органомъ, посредствомъ котораго родъ человѣческой впервые позналъ свою единую природу и возбудилъ въ *общемъ дѣйствіи*. Церковь именуетъ Бога Отцемъ, люди это нѣсколько чувствовали по природѣ, но церковь дала этому представленію новый смыслъ и особенное значеніе. Людей разнаго происхожденія и разныхъ общественныхъ положеній она учитъ, что они члены одной семьи. Она проникаетъ собою все формы человѣческой жизни, даетъ имъ всѣмъ жизнь, ибо все онѣ утверждаютъ на единомъ корнѣ и имѣютъ единаго вѣчнаго Отца. Въ особенности она сообщила новую силу семейнымъ отношеніямъ уничтоживши полигамію и сдѣлавши каждую семью хранилищемъ чистоты. Она возвысила достоинство и безусловную обязательность труда, согласно съ ученіемъ ап. Павла, что „если кто не хочетъ трудиться, тотъ и не ѣшь“ (2 Фесс. III, 10; 1 Фессал. IV, 11). Она сообщила свой особенный отпечатокъ не только крупнымъ и выдающимся доблестямъ, но и самымъ обыкновеннымъ общественнымъ свойствамъ привѣтливости, обходительно-

сти и уживчивости. Она побудила людей принимать участіе въ дѣлахъ общественныхъ, въ занятіяхъ правительственныхъ, „зане есмь другъ другу удове“. Своими соборами она засвидѣтельствовала предъ всѣмъ міромъ важное значеніе представительской системы; своею внутреннею дисциплиною она показала примѣръ разумнаго законодательства; своими госпиталями, больницами, пенитенціаріями, своими обществами для выкупа плѣнныхъ, своими убожищами и домами призрѣнія для бѣдныхъ, церковь провозгласила достоинство слабой и падшей части человѣческаго рода, и все это тогда, когда объ этомъ достоинствѣ существовали превратныя мнѣнія и сбивчивыя сужденія; своими школами и коллегіями она спасла культуру древняго міра отъ разрушительнаго напора варварства; большею частію она стояла въ переднихъ рядахъ просвѣщенія и никогда не дозволяла себѣ понятныхъ шаговъ; своими миссіями, кивѣвшими цѣлю распространять Христово ученіе во всякомъ народѣ, она разрушила преграды національности, ибо обявляла всѣхъ своихъ чадъ вѣровать въ единаго Господа и руководствоваться въ жизни правилами поведенія высшими заповѣдей и учрежденій земныхъ царствъ.

Что многія изъ тѣхъ учрежденій, о которыхъ мы только-что сказали, оказывались нерѣдко безсильными или извратившими свою первоначальную цѣль, что дѣятельность этого рода не всегда оказывалась безукорыженно чистою, это конечно хорошо извѣстно. Бываетъ нерѣдко, что дѣйствія проистекающія изъ самыхъ повидимому глубокихъ и самыхъ священныхъ чувствъ принимаютъ видъ превратный и искаженный, вслѣдствіе привнесенія эгоистическихъ чувствъ, какъ напр. въ крестовыхъ походахъ, и кончаются очевиднымъ вредомъ. Но и крестовые походы, (которые мы можемъ взять за образецъ подобныхъ смѣшанныхъ дѣйствій), тѣмъ не менѣе были великимъ общественнымъ религіознымъ дѣломъ, сопровождавшимся многими благопріятными послѣдствіями. Они были причиною того, что западные народы сознали свое единство, все равно какъ греческія племена, соединившіяся въ Троянскомъ походѣ, выработали себѣ то сознаніе своего единства, котораго не могли истребить потомъ никакія войны и междоусобія. Мы можемъ даже сказать, что и это было уже великимъ, неизвѣримымъ приобритеніемъ, что магометанское оружіе, угрожавшее европейской цивилизаціи, было отгѣснено

на цѣлыхъ два столѣтія отъ стѣнъ Константинополя. Кромѣ того было бы съ нашей стороны постыднымъ равнодушіемъ во всему, что есть благороднаго, относится высокоумно къ тому религиозному освященію, которое въ то время получала военная профессія и рыцарскія доблести: это религиозное освященіе оказало важную услугу облагородивши войну и внушивши лучшіе въ сравненіи съ прежними способы веденія ея. И все-таки какъ ни много было достойнаго порицанія, во всѣхъ частяхъ тогдашняго христіанскаго міра замѣчался какой-то подъемъ хорошихъ чувствъ и побужденій.

2) Въ сферѣ *мысленія*, даже, церковь имѣетъ другую не менѣе важную задачу, дающую всецѣло новую связь наукамъ ученіемъ о Словѣ, ставшемъ плотію, о божественномъ Логосѣ, который открылся въ цѣломъ устроеніи универса и чрезъ который мы люди облеклись славой, такъ что въ Немъ все становится нашимъ. Мы не имѣемъ возможности входить въ подробное раскрытіе того свѣта, который исходитъ изъ этого ученія какъ изъ свѣтила. Достаточно указать на труды древнихъ Отцовъ, особенно на широкое и величественное раскрытіе ученія о Логосѣ церковію Александрійскою, на многочисленныя систематическія труды средневѣковыхъ мыслителей, въ доказательство того, какъ много сдѣлано для основанія универсальной христіанской философіи. Но съ того времени какъ современная философія приняла эмпирическое направленіе и со времени успѣховъ, сдѣланныхъ въ индуктивномъ методѣ наслѣдованія, это ученіе о Логосѣ отъсвинулось въ сторону и холодный нравъ деизма воцарился надъ значительною частію европейскаго интеллекта.

Съ перваго взгляда представляется весьма прискорбнымъ это устраниеніе Христа изъ міра мысли. Но даже и въ этомъ помышленіи вѣрующій человекъ долженъ признать божественное дѣйствіе Логоса, пролагающее путь къ появленію болѣе полной и точной философіи. Схоластическая философія, смѣшивая въ одно съ каеolicескою истиною разнородную массу средневѣковыхъ мнѣній и прикрываясь чрезвѣчнымъ благоговѣніемъ предъ древностію, стала наконецъ тиранніею, бременемъ для мысли. Людей учили *a priori*; какъ вещи должны быть и какъ онѣ могутъ быть; головы студентовъ были наполняемы первостепенными и второстепенными истинами какъ имѣющими одинаковую степень

истинности; за немногими блестящими исключениями изученіе природы оставалось въ пренебреженіи; господство такой системы неизбѣжно требовало намѣреннаго удаленія отъ людей всего, что можетъ привести ихъ къ познанію истиннаго существа вещей.

Положимъ, истинный свѣтъ на время былъ удаленъ съ поля науки, положимъ, тогдашніе люди слишкомъ много ограничивали себя узкими рамками знанія, все-таки нельзя отвергать ихъ заслуги, что они истинно трудились, что они истинно вопрошали природу и трудились спокойно, не отвлекаясь въ стороны отъ своихъ занятій. Исторія ихъ дѣятельности заключаетъ въ себѣ много поучительнаго и возбуждающаго. На мѣсть разрушеннаго зданія схоластической философіи, исподволь и неторопясь воздвигается новое зданіе обобщеній, которыя обыкновенно называются законами природы. Прежде всего новой наукой предстояло вести войну противъ нетерпимости научной; хотя и съ трудомъ, но она одержала полную побѣду; но захвативши въ свои руки господство, она скоро обнаружила стремленіе примѣнять къ непровергнутой ею *a priori*-ческой наукой ту же систему преслѣдованія. Уже постепенно найденъ былъ коррективъ въ историческихъ и сравнительныхъ методахъ, въ изслѣдованіяхъ преюмства и сходства, которыя въ послѣднее время такъ широко восполняли собою чисто-индуктивный методъ.

Идея закона, понимаемаго въ смыслѣ формулы способной одинаково и всегда обнаруживаться при извѣстныхъ условіяхъ, формулы постоянной и неизмѣнимо-устойчивой, постепенно проложила путь къ идеѣ о процессѣ, принятой теперь во всѣхъ отрасляхъ научнаго изслѣдованія. Найдено, что самые устойчивые факты подлежатъ измѣненію; панорама жизни или развитія, составляющаго существо жизни, постепенно раскрываетъ предъ нашими глазами всѣ даже малѣйшіе предметы сокрытые въ ней.

Съ теченіемъ времени многіе умы перешли отъ деизма къ пантеизму и для нѣкоторыхъ людей эволюція заступила мѣсто Бога. Но и деизмъ и пантеизмъ оба одинаково ирраціональны, оба до того неспособны изъяснить простѣйшіе факты нашей нравственной и духовной жизни, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ долго властвовать надъ людьми. Позитивизмъ попробовалъ восполнить этотъ пробѣлъ, но его попытка служить лучшимъ доказательствомъ того, что человеческой природѣ присуща стрем-

ленія къ болѣе крѣпкимъ узамъ, чѣмъ тѣ, какія могутъ дать подобныя сочиненныя религіи; его ученіе о религіи указываетъ такія важныя стороны ея, которыхъ никогда не можеть получить агностицизмъ (Конта и Спенсера).

Нельзя безъ чувства глубокой и тяжелой скорби смотрѣть на такую энциклопедическую попытку обнять и всю науку и всю исторію, какую дѣлаеть основатель позитивизма. Всѣ подобныя попытки, какъ бы могущественны и проникательны ни были онѣ въ нѣкоторыхъ частностяхъ, представляются однако странными и заслуживающими порицанія въ общемъ и оканчиваются такими ребяческими результатами, какъ обоготвореніе человѣчества; подобные результаты могли бы привести въ отчаяніе и касательно благотворныхъ послѣдствій, которыхъ слѣдуетъ ожидать отъ разума и касательно науки, отчуждившейся отъ вѣры.

Законно ли будетъ возиться только въ грудѣ фактовъ, громоздя ихъ одинъ на другой, соединяя одну науку съ другою въ блестящую іерархію и не хотѣть знать никакихъ иныхъ цѣлей? Должно ли это вести насъ только къ тому, чтобы мы обоготворили или теперешнее человѣчество со всѣмъ, что въ немъ есть неразумнаго и нечестиваго или какое-то идеальное человѣчество, которое теперь пока не существуетъ, да и можеть ли когда-либо получить бытіе это идеальное человѣчество? Должны ли мы обоготворить за одно съ добромъ и порокомъ и нечестіе, или возложить упованіе на что-то другое, что по ученію позитивистовъ всегда должно оставаться непознаваемымъ? Ибо идеальное человѣчество, будь оно и нравственное и просвѣщенное, оставаясь внѣ благодати Божіей, которую отвергаютъ позитивисты, будетъ всегда привязано къ землѣ и чувственно. Если оно не въ состояніи уразумѣть когда-либо простѣйшія явленія и процессы этой земли, то тѣмъ менѣе оно когда-либо будетъ въ состояніи понять сущность того универса, который открывается для нашего созерцанія ночью, когда земля бываетъ окутана мракомъ, того универса, который неотразимо приковываетъ къ себѣ наши взоры и заставляетъ забывать то, что вокругъ насъ; и на чемъ теперь лежитъ ночной покровъ. Знаніе открываетъ предъ нами многое, но *pari passu* оно же раскрываетъ какъ узкія границы нашихъ умственныхъ силъ. Говорятъ, будто здравый смыслъ побуждаетъ насъ согласиться, что есть много недовѣдомаго намъ. Совершен-

ная правда. Но нѣтъ здраваго смысла въ томъ, чтобы обоготворять невѣжественное и слабое человѣчество, которое заведомо ничего не произвело и само въ себя не имѣетъ ручательства за продолженіе въ будущемъ, снажемъ болѣе, имѣетъ очевидную наклонность къ саморазрушенію, если будетъ предоставлено только самому себѣ.

Главный недостатокъ позитивизма—это отсутствіе въ немъ ученія о Логосѣ, о вѣчномъ Словѣ и Разумѣ, о Творцѣ, устроителѣ и промыслителѣ, принявшемъ человѣческое естество, дабы содѣлать всѣхъ людей способными ко всякому знанію. Сіе божественное человѣчество Логоса есть достопоклоняемое. Поклоняясь Ему мы истинно познаемъ то, что значить „жить для другихъ“ Поклоняясь Ему мы отрѣшаемся самолюбія и гордости. Такое обоженіе человѣчества не есть суетное стремленіе, но дѣйствительность, занимающая средоточное положеніе въ исторіи, дѣйствительность, усвояемая конечно вѣрою, но вѣрою всегда убѣдительною для тѣхъ и чрезъ тѣхъ, которые хранятъ ее въ любви.

Такимъ образомъ остается еще сильная потребность и большой просторъ для возстановленія христіанской философіи, основанной на ученіи о воплощеніи. Она должна считаться со всеми добытыми ужѣ фактами, но въ то же время она должна твердо помнить, что гипотезы науки подлежатъ исправленіямъ. Она не должна смѣшивать вѣчной и непреложной истины съ преходящими мѣтніями, основанными на измѣнчивыхъ явленіяхъ природы, тѣмъ болѣе съ неважными и односторонними воззрѣніями теологическими. Но даже и при такихъ предосторожностяхъ эта философія отнюдь не должна имѣть притязанія замѣнить собою Библію и догматы вѣры. Какова бы ни была та форма, которую она приметъ, эта форма должна быть преходящею. Въ извѣстное время эта форма будетъ господствовать и дѣлать свое дѣло, а затѣмъ можетъ быть найдена недостаточною. Задача католической церкви состоитъ въ томъ, чтобы руководить мыслию человѣка на пути къ тому строгому и полному вѣдѣнію, которое по исполненіи временъ Сынъ человѣческій откроетъ возлюбившимъ Его, дабы когда это время придетъ, мы имѣли очи ума укрѣпленные и приготовленные къ воспріятію свѣта лучезарной истины. Всякія временныя формы науки тогда исчезнутъ: но способность и готовность къ воспріятію истины должны быть

на лицо, если церковь земная должна быть руководительницею къ церкви небесной.

3) Мы сказали о католической церкви какъ устроительницѣ нашей земной жизни и какъ наставницѣ въ истинной философіи. Нѣтъ особенной надобности много говорить о ея служеніи по отношенію къ воспитанію *чувствъ*. Будемъ ли мы имѣть въ виду объективное чувство красоты или внутреннюю субъективную эмоцію, руководство церкви необходимо и въ томъ и въ другомъ. Истинно прекрасное служить предметомъ безкорыстной любви и считается Божиимъ даромъ; художественная способность почитается какъ бы дѣйствіемъ Божьяго Духа въ человѣкѣ. Но въ христіанствѣ нѣкоторыя искусства находятся въ пренебреженіи и не пользуются особеннымъ уваженіемъ, частію изъ опасенія злоупотребленій, частію потому, что онѣ мало способны стать выраженіемъ глубокаго чувства или искажаютъ характеръ чувства. Поэтому Восточная церковь осталась на низшей степени художественнаго развитія главнымъ образомъ, какъ мы можемъ думать, по отвращенію къ языческимъ идеямъ соединившимся со многими формами искусства. Сценическое же искусство нигдѣ вполнѣ не очистилось отъ той растлѣвающей атмосферы, въ которую погрузилъ ее древній Римъ. Скульптура мнѣго пострадала отъ пуританскихъ предразсудковъ и отъ своей очевидной неспособности выражать тѣ болѣе тонкія и внутреннія чувства, развивать которыя христіанство считало преимущественнымъ своимъ назначеніемъ.

Вслѣдствіе этого музыка, живопись и архитектура стали по преимуществу христіанскими искусствами и никогда онѣ не достигали такого процвѣтанія какъ тогда, когда онѣ находились въ услуженіи у религіи. Наряду съ этими искусствами поэзія и художественная литература получили всецѣло новый духъ, характеристическимъ отличіемъ котораго стало вниманіе и даже уваженіе къ слабому, а не къ одному только сильному, перевѣсъ представленій радостныхъ надъ скорбными и безнадежными, вѣра въ воскресеніе, обращеніе къ Христовой жизни столько же, какъ къ высшему идеалу прекраснаго, сколько и какъ къ образцу жизни: этимъ духомъ ясно запечатлѣны не только церковныя пѣнопѣнія, которыя звучатъ въ ушахъ больнаго и умирающаго, когда всѣ другіе звуки уже умолкаютъ, не только сочиненія такихъ

образовыхъ христіанскихъ поэтовъ, какъ Мильтона и Данта, но онъ чувствуетъ и въ томъ благородствѣ, въ томъ умиротворяющемъ и возвышающемъ человѣческую душу тонѣ, который распространяется надъ большею частію современной литературы. Въ этомъ заключается тайна и безсмертной силы писателей подобныхъ Шекспиру и Скотту, хотя они и не дѣлаютъ религію спеціальнымъ предметомъ своихъ твореній, и относительной слабости другихъ писателей, почти геніевъ, но которые обезобразили свой талантъ безвѣріемъ, грубостію или напускнымъ изычествомъ. Важность того вліянія, которое церковь оказывала на общество при помощи средствъ, подобныхъ только-что указаннымъ, едва ли можно отрицать, но не слѣдуетъ удовлетворяться только тѣмъ, что уже сдѣлано. Задачею истинно-благородно-почтенною будетъ освящать духомъ христіанства всѣ искусства, поставить на служенію Христу все что есть прекраснаго, во все что привлекаетъ взоръ, что очаровываетъ слухъ, что поражаетъ умъ, влить радость и миръ о Дусѣ Святы.

Но руководство церкви должно простираться и на воспитаніе низшихъ чувствъ и ощущеній. Всѣ клавиши человѣческаго сердца, начиная отъ бурной вспышки раскаянія до чистоты тихой и скромной жизни, вручены Господомъ Его тѣлу. Всего же яснѣе звучитъ во всей церкви призывъ къ грѣшнику спасти свою душу, соединиться со Христомъ и принять Святаго Духа въ свое сердце, какъ въ храмъ. Это есть призывъ къ воскресенію, необходимому не только при первомъ обращеніи народа къ Христовой вѣрѣ, но и въ качествѣ постоянно возраждающей силы. Когда бѣлое духовенство церкви оказывается несостоятельнымъ по отношенію къ исполненію обязанностей, возлагаемыхъ на него его служеніемъ, тогда усиливается дѣятельность лицъ, не призванныхъ къ тому, наприм. въ средніе вѣва монаховъ и странствующихъ проповѣдниковъ, иной разъ сектантскихъ обществъ. Дѣятельность подобнаго рода людей не прочна по своему существу и подлежитъ великимъ искушеніямъ. Бенедиктинцы, послѣ періода блистательныхъ успѣховъ своей дѣятельности, утратили свой прежній миссіонерскій пылъ, замкнулись въ своихъ богатствахъ и кабинетныхъ занятіяхъ. Нищенствующіе ордена, взявшіеся продолжать ихъ дѣло, также послѣ періода необыкновенныхъ успѣховъ кончили тѣмъ, что лишились

всякаго уваженія. Доминиканцы вслѣдствіе гибельнаго направленія ихъ ревности по вѣрѣ усвоили ужасный лозунгъ инквизиціи „compelle int̄grate“; францисканцы, взявшіе на себя дѣло утвержденія религіозности въ нѣдрахъ семействъ, слишкомъ скоро за свою нравственную распушенность и грубыя суетврія стали предметомъ общихъ насмѣшекъ. Съ другой стороны, вальденсы вопреки своей волѣ втянулись въ расколъ и даже еретичество. Былъ извѣстный резонъ въ той ошибочной мысли, которую не совѣсть правильно приписываютъ реформаціи, именно, что ни одна церковь не въ состояніи выполнить своего назначенія, если у ней нѣтъ твердой власти надъ народною душою.

Со времени реформаціи іезуиты и другіе ордена въ римской церкви, а также Моравскіе братья въ Германіи, разныя секты и особенно секта весслейанскихъ методистовъ въ Англіи пытались взять въ свои руки то дѣло, которое выпадало изъ рукъ духовенства прежнихъ временъ. Но не трудно и здѣсь указать важныя ошибки и недостаточность всѣхъ подобныхъ весьма разнообразныхъ попытокъ. При всемъ томъ всѣ онѣ служатъ признаками такихъ духовныхъ потребностей, которыя заслуживаютъ глубокаго вниманія. Нѣкоторыя средства, испробованныя при подобнаго рода попыткахъ, церковь должна признать истинно каеволическими, соответствующими тѣмъ многообразнымъ дарамъ Святаго Духа и тѣмъ дарованіямъ, носители которыхъ въ древнія времена дѣйствовали рядомъ съ узаконенными служителями церкви. Наставленіе: „духа не угашайте, пророчества не уничтожайте“ является постоянно необходимымъ.

II.

Даръ мира, какъ удовлетворяющій потребностямъ человѣка.

Доселѣ мы говорили о болѣе общихъ и внутреннихъ свойствахъ церкви, которыя отражаютъ собою полноту Божественнаго существа. Теперь мы обращаемся ко второй части нашего изслѣдованія—къ изслѣдованію значенія церкви въ отношеніи къ различнымъ человѣческимъ нуждамъ и потребностямъ. Въ отношеніи къ этой сторонѣ дѣла церковь по общему признанію имѣетъ въ своемъ распоряженіи три главныхъ средства, именно: ученіе, таинства и заповѣди Христа.

Легко видѣть очевидную необходимость такого тройственнаго отношенія церкви къ нашей природѣ. Человѣкъ ищетъ мира для своего ума и разсудка и обрѣтаетъ его въ символѣ, имѣющемъ авторитетъ Откровенной истины. Человѣкъ ищетъ мира для своего сердца и чувствованій и обрѣтаетъ его въ единеніи съ Божественною жизнію чрезъ таинства. Онъ ищетъ мира для своей воли и находитъ его въ послушаніи тѣмъ заповѣдямъ божественнаго Пастыря, охраненіе которыхъ Онъ вручилъ апостольскому служенію. Онъ ищетъ всего этого не только въ идеѣ и невидимо, но въ какомъ-либо видимомъ посредствѣ; онъ жаждетъ соединенія съ Христовою жизнію еще здѣсь на землѣ. Онъ ищетъ этого въ историческихъ и въ твердо-очерченныхъ фактахъ и Богъ по своей милости къ человѣку даетъ ему то, чего онъ ищетъ.

Наглядный прообразъ и символъ этого тройственнаго дарованія данъ былъ древнему народу Божію въ предметахъ хранившихся въ ковчегѣ или точнѣе въ томъ, что сокрыто было отъ взоровъ народа завѣсою доколѣ Христосъ открылъ путь къ ихъ уразумѣнію. Подобно всѣмъ символамъ древней церкви израильской ковчегъ съ предметами, хранившимися въ немъ, имѣлъ знаменательное отношеніе къ христіанству, которое заступило ветховавѣтную церковь. Двѣ скрижали завѣта, въ немъ хранившіяся, стамна съ манною, жезлъ Аароновъ процвѣтшій были съ одной стороны историческими памятниками событій совершившихся и прообразами событій грядущихъ. Тутъ былъ памятникъ Синайскаго законодательства въ каменныхъ скрижаляхъ, тутъ былъ сосудъ съ манною, этимъ хлѣбомъ съ неба, питавшимъ евреевъ во время продолжительнаго странствованія ихъ по пустынѣ; тутъ былъ чудесный жезлъ процвѣтшій какъ памятникъ возмущенія Корей и утвержденія жреческихъ правъ за однимъ домоу. Цѣлый міръ исторіи и пророчества былъ заключенъ въ столь маломъ пространствѣ! Какъ торжественны, какъ знаменательны кажутся эти простыя воспоминанія, когда ихъ сравнить съ грубыми и неправдоподобными символами священныхъ хранилищъ египетскихъ и греческихъ божествъ. Чтобы лучше уяснить себѣ эту противоположность, позволимъ себѣ перенестись въ положеніе язычника, искренне желающаго видѣть въ своей религіи лучшія стороны—въ положеніе наприм. Плутарха и Порфирія. Не говоря уже о самыхъ грубыхъ символахъ, которые играютъ

такую важную роль въ вымыслахъ политезма, чему хорошему могутъ научить даже болѣе возвышенныя мѣны въ родѣ напр. мѣна о тирсѣ (жезлѣ Бахуса), о гранатовомъ яблокѣ, о пшеничномъ колосѣ, о шерстяномъ шарѣ и проч. Въ чемъ заключалась сущность этой религіи если считать ее даромъ Бога человѣку? Мы видимъ наприм. какъ Діонисъ, игривый весельчакъ, помакиваетъ своимъ жезломъ, принимаетъ поклоненіе отъ почитателей и опьяняетъ ихъ чувствомъ красоты и прелестей природы. Посмотрите на эту толпу граціозныхъ фигуръ съ ихъ прозрачными и легкими движеніями, прочитайте пространныя пѣсни Еврипида и прелестныя поэмы Катулла или Кэата, взгляните въ изящныя произведенія Таціана и Тинторета и вы поймете особую заразительность этого Діонисіанскаго энтузіазма не для однихъ только артистическихъ натуръ. Вы видите, что эти празднества въ честь Діониса возбуждаютъ природную страсть къ удали и свободѣ, къ ликованію съ природою, къ соединенію съ міровымъ духомъ, что въ этихъ празднествахъ есть что-то благородное, что-то истинно прекрасное. Но взгляните на дѣло попроче, поспокойнѣе; чѣмъ все это представится по своимъ послѣдствіямъ? Вы увидите какъ толпы фанатиковъ покидаютъ свои дома, вы увидите какъ женщины оставляютъ своихъ мужей и дѣтей, раздираютъ пополамъ бѣдныхъ животныхъ ради кроваваго жертвоприношенія, пляшутъ при свѣтѣ факеловъ на горахъ доколя крайняя усталъ и изнеможеніе заставляютъ ихъ упасть. Такимъ образомъ тирсѣ является своего рода волшебнымъ жезломъ, который приводитъ чедовѣческое существо въ ненормальное положеніе дикости, почти всегда очень странное по своей сущности и совсѣмъ не идущее къ законамъ божественнаго промышленія. Далѣе: въ гранатовомъ яблокѣ съ его многочисленными зернами можно видѣть кромѣ простой эмблемы физическаго плодородія еще слабыя намеки на ожиданіе будущей жизни. Довольно ясное ученіе о благородствѣ и плодотворности труда находится въ мѣнахъ о пшеничномъ зернѣ и о шарахъ изъ шерсти. Но все это неясно и неопредѣленно, если только не является страннымъ и опаснымъ. Въ подобныхъ обрядахъ идеи пророчества и вдохновенія загромождаются вакхическими сумазбродствами; чистыя истины оскверняются чувственными и грязными дѣйствіями, сущность нравственныхъ предписаній сводится къ попеченіямъ

только о грѣшной плоти, такъ что тутъ нѣтъ ни малѣйшаго подобія яснымъ заповѣдямъ, писаннымъ на синайскихъ скрижаляхъ.

Но то, что язычники только смутно предчувствовали, что іудеи имѣли только отчасти или въ прообразѣ или въ пророчествѣ—это Христосъ даровалъ людямъ въ полнотѣ и совершенствѣ.

а) Нѣтъ надобности много распространяться о великомъ значеніи христіанскихъ установленій, какъ средствъ умирненія души. Что касается перваго изъ этихъ средствъ—*вѣроученія*, то мы уже говорили въ одномъ изъ предшествующихъ чтеній о могущественномъ дѣйствіи слова Божія на человѣческое сердце, о той твердости и силѣ, которую даетъ признаніе Христова авторитета, о довлѣющей и укрѣпляющей силѣ догматовъ; нѣтъ надобности все это повторять здѣсь. Мы сказали также о томъ знаменательномъ согласіи относительно важнѣйшихъ догматовъ, которое существуетъ между различными частями христіанства. Могущественное дѣйствіе христіанскаго вѣроученія само уже служить краснорѣчивымъ фактомъ, котораго никто не можетъ отвергать, хотя истинно понять полноту этого факта могутъ только тѣ, которые вкусили мира и блаженства вѣры.

Однакоже находятся люди, которые говорятъ, что требующій вѣры, успокоивающій умъ—духъ церкви не такъ практически плодотворенъ, какъ скептической и безпокойный духъ внѣ церковный. Не нужно забывать, говорятъ, что всякое движеніе въ философіи начинается съ сомнѣнія, что наука постоянно преврѣщаетъ свои гипотезы, не пропускаетъ ни одного указанія на какое-либо опущенное явленіе, которое можетъ помочь ей полнѣе опредѣлить то, что доселѣ она знала только отчасти. Но даже и тѣ, которые превозносятъ скептицизмъ, бываютъ вынуждены по временамъ смягчать его крайности, наприм. такъ бываетъ съ ними, когда они вынуждены бываютъ согласиться, что истинное знаніе возможно, что существуетъ связь между прошедшимъ и настоящимъ. Они вынуждены бываютъ согласиться, что теологическія добродѣтели надежды и вѣры практически необходимы для полноты знанія; большая часть изъ нихъ не отречется и отъ третьей богословской добродѣтели—любви, хотя они весьма несходятся съ нами въ разумѣніи ея. Нѣкоторые изъ нихъ также согласятся съ Бэкономъ, „что къ царству человѣческому, основанному на знаніяхъ, едва ли существуетъ какой-либо другой

путь кромѣ того, который ведетъ въ царству небесному, доступъ въ которое возможенъ только подъ условіемъ уподобленія малымъ дѣтямъ (Nov. Org. ap. 68). Наука въ рукахъ серьезныхъ людей сходится съ вѣрою въ томъ убѣжденіи, что „всегда учиться и никогда не достигать царства истины“,— это рокъ бѣдственный и неотразимый. Съ своей стороны мы совершенно соглашаемся, что духъ изслѣдованія, который пожалуй назовите скептическимъ, очень плодотворенъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Будучи необходимъ для науки, онъ не менѣе необходимъ и для теологіи, чтобы напомнить намъ о недостаточности нашихъ знаній и чтобы сдерживать пылкія стремленія доводить до крайностей отдѣльныя положенія. Наприм. требуется извѣстнаго рода скептицизмъ, чтобы видѣть опасность такихъ ученій, какъ папская непогрѣшимость, кальвинизмъ или современный универсализмъ. Тогда, если смотрѣть на дѣло съ интеллектуальной точки зрѣнія, единственное различіе между нами и скептиками, отрицающими христіанство, будетъ заключаться только въ предметахъ и характерѣ вѣры и сомнѣнія. Мы говоримъ, что ихъ убѣжденія недостаточно широки для того, чтобы дать успокоеніе, и имѣютъ способность привести человека къ нечѣсти. Если человекъ убѣжденъ, что истинное знаніе вообще возможно, то онъ не можетъ не подрывая и не искажая своего разума закрыть глаза на очевидные факты, въ родѣ такихъ, что міръ не могъ сотвориться самъ собою, что развитіе есть процессъ, а не причина чего-либо и т. п. Когда эти первоначальныя истины признаны, то нельзя уже не обратить вниманія на чувство грѣховности, на особенное положеніе израильскаго народа въ исторіи, на характеръ І. Христа, на доказательства воскресенія, на существованіе церкви и тому подобныя факты, которые стоятъ въ такой тѣсной связи между собою. Мы можемъ затѣмъ спросить: что даетъ истинный міръ разуму—то ли ученіе, которое совокупляетъ въ одно всѣ эти факты, или скептицизмъ, для котораго всѣ они представляются неразрѣшимыми проблемами, точнѣе сказать, такими предметами, изслѣдованія которыхъ слѣдуетъ избѣгать? Мы будемъ повторять свой вопросъ: что мнится вамъ о Христѣ? а скептики будутъ повторять свои гримасничанья на счетъ полныхъ изслѣдованій. За неимѣніемъ опредѣленной теоріи, строго проведенной въ частностяхъ они будутъ прятаться за общими мѣстами о само-

обольщеніи, иллюзіи, о вѣроятностяхъ слабости и обмана со стороны евангелистовъ и другихъ писателей ново-завѣтныхъ. Что сказали бы о подобныхъ приемахъ въ какой-либо другой сферѣ мысли? А когда подумаешь, какія важныя послѣдствія протекаютъ изъ отверженія или принятія догматовъ, то преднамѣренное пренебреженіе къ библейскимъ и богословскимъ занятіямъ слѣдуетъ прямо назвать безнравственнымъ.

Конечно церковь оставляетъ еще многое необъясненнымъ и даже, какъ мы сказали, имѣетъ точки соприкосновенія съ скептицизмомъ. Но она имѣетъ на то причины. Это скептицизмъ вѣры, а не скептицизмъ сомнѣнія,—правильнѣе сказать,—это есть такое состояніе, при которомъ Богъ является нашимъ учителемъ, а мы вѣчными учениками Его. Мы вѣруемъ, „что когда настанетъ совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится“ (1 Кор. XIII, 10). Вотъ слова, заставляющія насъ съ снисхожденіемъ относиться къ людямъ, которые, хотя и сомнѣваются, но отъ души принимаютъ тотъ принципъ, что они ученики Божіи. Конечно ихъ нельзя еще назвать совершенными христіанами,—они христіане начинающіе. Они начинаютъ чувствовать въ себѣ „миръ Божій превосходящій всякое разумѣніе“, и силу благодати Духа Святаго, вѣрують въ побѣду добра надъ зломъ и сообразно всему этому располагаютъ свою внѣшнюю и внутреннюю жизнь. Но только полное усвоеніе ученія вѣры даетъ право человѣку чувствовать, что Богъ подаетъ ему силу для совершенія добрыхъ дѣлъ, и укрѣпляетъ его во всякомъ трудѣ, какъ бы скромнѣнъ онъ ни былъ, что Богъ все устрояетъ по своей премудрости, что трудъ самаго малаго человѣка необходимъ для вышней славы.

Мы согласны, что бываютъ такія явленія, какъ эгоистическая и лѣнивая вѣра, но спокойствіе, даваемое ею, не служитъ еще истиннымъ признакомъ мира, даваемого христіанскимъ ученіемъ. Вѣрно также и то, что есть нѣкоторые религіозные люди, которые искренне жаждутъ мира, но которые не надѣются когда-либо достигнуть его въ этомъ мірѣ. Люди того и другаго рода представляютъ собою исключенія, которыя, нѣтъ сомнѣнія, будутъ устранены при иномъ положеніи дѣлъ. При теперешнемъ же положеніи дѣлъ мы должны обращать вниманіе только на общіе результаты. Усвоеніе христіанскаго вѣроученія даетъ раз-

умный и неварушимый миръ для нашей мысли; оно дѣлаетъ насъ способными уразумѣвать, насколько то возможно для нашего несовершеннаго ума, окружающія насъ явленія, избавляетъ насъ отъ постоянныхъ заблужденій на счетъ тѣхъ принциповъ, которыми мы должны руководствоваться въ критическіе моменты жизни, но при этомъ оставляетъ довольно мѣста и для чувства несовершенства нашихъ знаній, чѣмъ обезпечивается трезвая дѣятельность и смиреніе нашего разсудка.

б) Миръ, даваемый христіанскими таинствами, точно также соответствуетъ потребностямъ сердца и чувствъ. У всѣхъ почти народовъ можно найти чувства аналогичныя тѣмъ, которыя лежать въ основѣ двухъ главныхъ христіанскихъ таинствъ крещенія и причащенія; не мало найдется аналогіи и для другихъ сакраментальныхъ дѣйствій церкви. Посвятительныя, очистительныя, освятительныя дѣйствія посредствомъ воды, торжественное общеніе съ божествомъ посредствомъ участія въ жертвѣ, только что принесенной, все это извѣстно повсюду, гдѣ только религія имѣла какое-либо значеніе для людей. Подобныя дѣйствія воспитывали въ людяхъ чувство братства и единства, чувство зависимости отъ божественной любви,—чувства достаточно сильныя для того, чтобы возвысить людей надъ разностями національными. Поэтому всѣ сословныя различія исчезали между людьми, вступавшими въ храмъ Іаганнаты въ Ориссу, и священная пища отъ жертвоприношенія переходила изъ рукъ въ руки даже между людьми враждебныхъ національностей.

У многихъ язычниковъ каждый обѣдъ есть въ нѣкоторомъ родѣ священнодѣйствіе, потому что извѣстная доля пищи или питія посвящается божеству, прежде чѣмъ обѣдающіе протянуть руки за кушаньемъ. У Римлянъ водворялось строгое молчаніе въ срединѣ обѣда и въ это время совершалось жертвоприношеніе въ честь божества; конечно христіане не могли оставаться позади язычниковъ въ чувствѣ благодаренія предъ Раздателемъ жизненныхъ благъ.

Есть что-то изящное, даже болѣе, что-то неотразимо прелестное въ нѣкоторыхъ изъ этихъ священнодѣйствій, хотя весьма часто подъ ихъ покровомъ скрываются гнусныя виды разврата и звѣрства; но даже и въ болѣе чистомъ своемъ видѣ онѣ со-всѣмъ не имѣютъ той силы, какую имѣютъ христіанскія таин-

ства. Языческія священнодѣйствія даже въ лучшемъ видѣ произвольны и мечтательны; они результатъ темныхъ исканій Бога въ мифѣ и символѣ. Но важнѣйшія христіанскія таинства основываются на ясныхъ заповѣдяхъ Христа и внутренне связаны съ историческими фактами Его явленія людямъ и имѣютъ отношеніе ко многимъ фактамъ религіозной жизни Израиля. Нерѣдко, но вполне справедливо онѣ называются „продолженіемъ воплощенія“, то-есть онѣ служатъ естественными средствами, чрезъ которыя сила Христова вселяется въ насъ, точно также какъ Его видимое тѣло служило для его первыхъ учениковъ орудіемъ божественной благодати. Какъ своимъ рожденіемъ въ человѣческой плоти онъ соединилъ конечное съ безконечнымъ, такъ и въ тѣхъ физическихъ элементахъ, которые составляютъ вещество таинствъ, Онъ освятилъ природу и ежедневную жизнь людей и далъ намъ предвкусеніе обновленнаго царства природы, новаго неба и новой земли, въ нихъ же правда живетъ, которыя въ положенное Богомъ время возникнутъ изъ пепла стараго міра. Люди, признающіе Христа Ходатаемъ, съ благодарностію примутъ всѣ тѣ священнодѣйствія, которыя Онъ учредилъ для того, дабы чрезъ нихъ посредствовать свое ходатайственное служеніе.

Здѣсь не мѣсто входить въ подробное раскрытіе практическихъ слѣдствій освятительной силы таинствъ. Ихъ важность какъ узъ, соединяющихъ человека съ человекомъ, очевидна, такъ очевидна, что даже люди чуждые христіанству принуждены бывають учредить у себя что-либо подобное имъ. Недавно, во Франціи можно было видѣть жалкую пародію на крещеніе въ собраніи демократическихъ атеистовъ; и теисты Брама-Тамаи учредили у себя нѣкоторую службу съ чѣмъ-то въ родѣ причащенія, гдѣ веществомъ служатъ рисъ и вода.

Что христіанскія таинства имѣютъ имъ однимъ только собственное воспитывающее значеніе—это также признается людьми, которые неохотно принимаютъ догматы христіанской вѣры. Внимательное приготовленіе, котораго онѣ требуютъ, торжественность ихъ совершенія, благоговѣніе и тишина среди молящихся, теплота чувствъ, возбуждаемыхъ ими въ людяхъ,—все это общаетъ миръ душамъ многихъ людей. Но еще глубже миръ тѣхъ, которые принимаютъ сердцемъ слова церковныхъ молитвъ, гдѣ отъ лица ихъ возносится благодареніе Богу за то, что онѣ

насъ возродилъ и принялъ въ царство Сына Своего, за то что въ святыхъ таинствахъ и особенно въ причащеніи Онъ даетъ намъ законъ своей любви и милости къ намъ, что содѣлываетъ насъ членами таинственнаго тѣла Своего Сына. Подобныя чувства мы испытываемъ уже и тогда, когда въ насъ есть вѣра и сердечное расположеніе, когда участвуя въ общественныхъ молитвахъ мы ощущаемъ въ себѣ присутствіе божественнаго духа, но въ таинствахъ сверхъ того есть еще нѣчто особенное, есть воздѣйствіе божественной любви въ насъ, степени которой измѣрять и исчислить—дѣло невозможное для насъ, но которая руководитъ нами и преобразуетъ насъ, подъ условіемъ конечно нашего желанія отдаться ея святому водительству. Не трудно понять тѣ чувства, подъ вліяніемъ которыхъ св. Кипріанъ вскорѣ послѣ своего крещенія изображалъ свое прежнее и свое послѣдующее состояніе. Сначала онъ рассказываетъ намъ, какъ ученіе о новомъ рожденіи ему казалось „ученіемъ непонятнымъ“, какъ невозможнымъ ему казалось освободиться отъ грѣховной тѣни природы и сладостныхъ привычекъ къ пороку; затѣмъ онъ продолжаетъ:

„Вотъ каковы были мои тогдашнія думы: и такъ какъ я былъ подавленъ грудю грѣховъ моей прошедшей жизни, избавиться отъ которыхъ не было возможности, то я и давалъ просторъ своимъ слабостямъ; не надѣясь на лучшее, я потворствовалъ влеченіямъ своего сердца, уподобляясь послушнымъ рабамъ, рожденнымъ въ моемъ домѣ, составлявшимъ мое родовое наследіе. Но послѣ того какъ я омылся въ животворящей водѣ крещенія и сбросилъ съ себя скверну прежней жизни, послѣ того какъ своимъ омытымъ и освященнымъ сердцемъ увидѣлъ свѣтъ истинный, послѣ того какъ я пріялъ Духа Небеснаго и вторымъ рожденіемъ родился въ новаго человѣка, тогда чудеснымъ образомъ то, что прежде казалось сомнительнымъ для меня, стало ясно, что было сокровенно, стало очевидно, что было нравомъ, стало свѣтомъ, что было прежде трудно, теперь получило и указаніе и средства къ достиженію, что казалось невозможнымъ, теперь стало достигнутымъ, а что было насаждено во мнѣ Духомъ Святымъ, теперь получило возрастаніе угодное Богу“.

Особенно великъ тотъ миръ душевный, который подается искреннимъ принятіемъ св. причащенія. Это таинство вводитъ

насъ въ общеніе со святыми ангелами и даетъ успокоеніе въ блаженной смерти. Проскомидія, состоящая въ приношеніи хлѣба и вина, служить изображеніемъ того, что мы приносимъ Богу въ даръ нашу естественную жизнь, все, что въ ней есть существеннаго, покоряемъ ее премудрымъ дѣламъ Его промысленія о всѣхъ людяхъ. Освященіе же даровъ, соединенное съ воспоминаніемъ о смерти Господа, какъ уничижительной жертвѣ за грѣхи людей, предполагаетъ соответственную со стороны христіанина, какъ члена распятаго тѣла Христова, готовность подобно Христу во всемъ покорять свою волю волѣ Отца. Самое причащеніе завершаетъ всѣ эти дѣйствія упованіемъ, что сила и могущество прославленной жизни Искупителя, очищающая и животворящая Его любовь можетъ сообщиться и намъ, если мы пожелаемъ принять ее. Христосъ живетъ для насъ, съ нами и въ насъ теперь такъ же какъ и тогда, когда Онъ жилъ на землѣ въ человѣческой плоти. Соединясь съ Нимъ, мы обрѣтаемъ здравіе, покой и радость. Человѣческій языкъ не въ состояніи выразить полноту этихъ чувствъ можетъ-быть потому, что люди не въ состояніи вполне испытать ихъ, но люди не должны сомнѣваться въ ихъ возможности и преизбыточествующей силѣ ихъ.

Подобное дѣйствіе свойственно и другимъ сакраментальнымъ дѣйствіямъ, чрезъ которыя церковь дѣйствуетъ въ качествѣ посредницы божественной благодати. Благодать, укрѣпляющая личныя силы человѣка въ таинствѣ муропомазанія, и благодать паствырства въ таинствѣ священства, очевидно вспомошествуетъ тѣмъ, которые принимаютъ сіи дары благодати. Какъ много наша общественная чистота и благополучіе обязаны благодати, подаваемой чрезъ таинство брака Богомъ людямъ, ищущимъ церковнаго благословенія своего супружества,—это очевидно изъ той распущенности, которая слѣдуетъ за отверженіемъ церковнаго благословенія брака. Прискорбныя злоупотребленія благодатию, получаемую въ таинствѣ покаянія, а равно забвеніе древней строгой системы покаянія не даютъ намъ права считать это таинство недостигающимъ цѣли и потому ненужнымъ; нельзя отвортить свой слухъ отъ воплей человѣческаго сердца,—когда оно видитъ свою слабость и грѣховность, которыя исцѣляются только тогда, когда изрекается устами священника утѣреніе, что Богъ простилъ грѣхи исповѣдника.

в) Принятіе волею человѣка заповѣдей Христовыхъ довершаетъ дѣло мира, которое началось въ немъ успокоивающимъ дѣйствіемъ на разумъ ученія вѣры и продолженное тайноводственнымъ дѣйствіемъ благодати на сердце. Соблюденіе этихъ заповѣдей даетъ по преимуществу церкви наименованіе *апостольской*, такъ какъ управленіе церковію Господь вручилъ апостоламъ. Не входя въ подробности касательно христіанскихъ законовъ и обычаевъ, мы должны сказать нѣсколько словъ о томъ служеніи, которое считается главнымъ орудіемъ и органомъ церковнаго управленія. Это такъ ясно, что Господь желалъ установить въ своей церкви особый чинъ священнослужителей, что если бы мы ограничились указаніями только четырехъ евангелій относительно установленія христіанскаго служенія, то и въ этомъ случаѣ мы не могли бы погрѣшить относительно существенныхъ сторонъ этого служенія. Отличительное и даже преимущественное воспитаніе, даваемое шагъ за шагомъ апостоламъ, какъ обществу, въ періодъ Галилейскаго служенія, о чемъ говорятъ первые три евангелиста, и какъ отдѣльными личностямъ, о чемъ по преимуществу говорятъ св. Іоаннъ, становится чѣмъ-то необъяснимымъ, еслибы Господь не имѣлъ въ виду привлечь ихъ для такого служенія, которое отселѣ должно было стать постояннымъ учрежденіемъ Его церкви. Ибо Христосъ постоянно говоритъ о своей церкви какъ о царствѣ, дѣйствующемъ въ мірѣ, хотя и не отъ міра, а всякое царство предполагаетъ твердую учрежденія. Говорить и дѣйствовать такъ, какъ Онъ говорилъ и дѣйствовалъ, было бы не цѣлесообразно, еслибы Онъ не имѣлъ въ виду учредить особый чинъ своихъ служителей пребывающій на вѣки.

Ясно такимъ образомъ, что въ „планы“ (позволимъ себѣ употребить это выраженіе) нашего Господа входило содѣлать своихъ апостоловъ по преимуществу видимыми орудіями служенія спасенію человѣческому. Онъ могъ бы все множество людей, увѣровавшихъ въ Него, поставить на одномъ уровнѣ равныхъ отношеній къ Нему, но Онъ сего не сдѣлалъ. Его планъ состоялъ въ томъ, чтобы дать церкви общіе принципы вѣроученія и нравственности и указать примѣненіе ихъ къ лику апостольскому, а не налагать на всѣхъ сразу до мелкихъ подробностей определенное и вседостаточное правило жизни, какъ то сдѣлалъ Маго-

метъ, или основать общество совершенныхъ человѣковъ, какъ сдѣлалъ Готама. Онъ уклонился отъ возможности при помощи толпы сдѣлаться царемъ, то-есть Онъ отвергъ честолюбивую попытку сдѣлать Свое имя славнымъ во время Своего видимаго пребыванія на землѣ, и такъ-сказать довольствуется признаніемъ своего царства со стороны небольшого числа лицъ двѣнадцати и семидесяти, которые были приготовлены къ сему продолжительнымъ пребываніемъ съ Нимъ и отъ которыхъ остальные люди поставлены въ этомъ отношеніи на значительное разстояніе. Апостоламъ далъ Онъ обѣтованіе: „какъ послалъ Меня Отець, такъ и Я посылаю васъ“ и вручилъ власть отпущать и держать грѣхи (Іоан. XX, 21 и слѣд.); объ ихъ служеніи Онъ говоритъ какъ о имѣющемъ продолжиться до втораго пришествія: „кто вѣрный и благоразумный домоправитель, котораго господинъ поставилъ надъ слугами своими, раздавать имъ въ свое время мѣру хлѣба? Блаженъ рабъ тотъ, котораго господинъ его пришедши найдетъ поступающимъ такъ“ (Лк. XII, 42. 43). Нѣтъ надобности напоминать о томъ, какой отголосокъ нашли эти слова въ ученіи ап. Павла, который изображаетъ священство какъ особенный даръ пятидесятницы созидать тѣло Христово „доколѣ всѣ прійдемъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христа“ (Ефес. IV, 11—13).

Конечно могли быть опасныя стороны здѣсь, заключающіяся въ томъ, какъ бы Его служители не стали домогаться стать господами надъ Его наслѣдіемъ, или какъ бы истины, ими проповѣдуемыя, не обратились въ ничто по неразумію лицъ проповѣдующихъ. Но послѣдующія событія вполне оправдали божественную мудрость Христова учрежденія. Постоянное пребываніе Христа съ Его церковію охранялось изъ вѣка въ вѣкъ апостольскимъ служеніемъ съ такою силою, которой никогда не могли дать никакія широкія полномочія, вручаемыя цѣлому обществу. Господу угодно, чтобы мы вѣровали въ Него какъ въ вышшаго Правителя временно невидимаго, но присутствующаго невидимо, и въ каждую минуту могущаго явиться въ видимомъ величіи. Не въ этомъ ли заключается особая сила священнослуженія, что его признають и само оно признаетъ себя получившимъ власть непосредственно изъ Его рукъ? Еслибы оно

было повиднѣйшимъ человѣческимъ учрежденіемъ, разившимся вълѣдствіе соціальныхъ потребностей, и получающимъ свои полномочія снизу, то вѣроятно скоро дошли бы до того, что стали бы отрицать присутствіе Христа въ Его церкви. Таинства можетъ-быть и остались бы какъ видимыя дѣйствія, но они были бы низведены, какъ нѣкоторыя секты и стремятся низвести ихъ, до *teaserage* взаимнаго сближенія между тѣмъ или другимъ человекомъ.

Христіанство можетъ-быть и являлось бы могущественнымъ религіознымъ обществомъ, сходнымъ съ тѣми, о которыхъ мы упоминали въ послѣднемъ чтеніи, но оно едва ли бы было царствомъ живаго Бога. По крайней мѣрѣ въ своемъ пониманіи Божія присутствія оно стало бы въ зависимость или отъ внутреннихъ движеній Духа, подобныхъ тѣмъ, которыя имѣютъ мѣсто въ Обществѣ Друзей, или отъ внезапныхъ напѣтій. Мы уже говорили о томъ, какъ мало цѣны должны имѣть эти напѣтія и къ какимъ опасностямъ они могутъ повести даже въ томъ случаѣ, когда они стоятъ подъ прямымъ или непрямымъ контролемъ законнаго священства.

Такимъ образомъ пусть люди, которые склонны слишкомъ легко думать объ апостольскомъ преемствѣ и которые уничтожаютъ чинъ священства за его якобы намѣреніе замѣнить собою священство самого Христа, пусть они подумаютъ о томъ, какъ мало разумѣли бы они самое это священство Христово въ его истинной сущности, еслибы оно не представлялось имъ постоянно въ тѣхъ служителяхъ, которые имѣютъ истинное представленіе о своемъ служеніи.

Бываетъ сацердотализмъ ложный, но бываетъ также и истинный. Ложный свойствененъ тѣмъ, которые непомерно проникнуты чувствомъ своей важности, идеею о томъ, что подобно индійскимъ браминамъ они призваны господствовать надъ своими братьями въ духовныхъ и часто свѣтскихъ предметахъ. Истинный сацердотализмъ требуетъ, чтобы во всемъ быть подобнымъ Христу, который пришелъ не для того, чтобы Ему служили, а послужить другимъ и положить жизнь свою за многихъ. Кроме того, ложно понимаемое священство стремится держать совѣсть другихъ въ оковахъ, дѣлать ихъ рабами и дѣтьми, не смѣющими шевельнуть пальцемъ безъ позволенія священ-

ника; истинное же знаетъ, что первая обязанность его заключается въ томъ, чтобы разрѣшать, то-есть освобождать совѣсть, совершать дѣла примиренія, сообщать душѣ чувство радости и свободы, радости о присутствіи Испытателя воѣхъ людей.

Служеніе священства, какъ установилъ его Господь, можетъ быть выражено однимъ словомъ, какъ представляющее предъ людьми присутствіе Христа. Слишкомъ было бы долго излагать это въ подробностяхъ, но посмотрите на служеніе епископовъ, связующее людей чувствомъ единства, какъ воѣхъ подданныхъ Христа, нашего царя.

Скажемъ словами уже цитованнаго нами писателя: „Правители или епископы христіанской церкви должны считать себя узами связующими различныя части земли. Юрисдикція каждаго изъ нихъ очерчена извѣстнымъ округомъ; но по самому существу своихъ обязанностей—они сослужители и обязаны хранить содружество съ тѣми, которые живутъ въ другихъ округахъ, которые говорятъ другими языками, но которые связаны съ ними общими свойствами и обычаями“.

Далѣе: смотрите на священство какъ на общество бдительныхъ стражей и блюстителей вѣрученія и нравоученія; какъ руководителей церкви въ вопросахъ, подлежащихъ общественному обсужденію; какъ охранителей постояннаго и благоговѣйнаго совершенія общественныхъ службъ и молитвъ и надлежащаго совершенія таинствъ. Безъ апостольскаго служенія вѣрученіе становится предметомъ частныхъ толкованій, открываетъ пути къ еретическимъ движеніямъ, и много теряетъ въ полнотѣ своего содержанія; нравственность же обнаруживаетъ стремленіе низойти до уровня общественныхъ привычекъ. Служители, принимающіе свои полномочія только отъ народа, находятся всегда въ искушенія учить только тому и осуждать только то, что пріятно народной толпѣ. Они постоянно находятся въ искушенія низвергнуться съ высоты людей, представляющихъ Христа, до уровня своихъ стадъ или гражданскихъ правителей; что же касается до общественныхъ богослужебныхъ собраній, то извѣстно, что при отсутствіи лицъ, пріавшихъ свои полномочія отъ Христа, скоро исчезаетъ самое обыкновеніе часто собираться для общественной молитвы и святаго причащенія.

Вотъ тѣ виѣшнія средства, которыми Господь благоволитъ

примѣнить свое Царство мира къ нашимъ вопіющимъ человѣческимъ нуждамъ. Изложеніемъ ученія объ этихъ средствахъ мы достигли конца нашихъ разсужденій. Я старался показать людямъ ищущимъ религіознаго упокоенія, что это упокоеніе можно обрѣсти только въ одной христіанской религіи, и сколько мы знаемъ, это упокоеніе удовлетворяетъ естественнымъ условіямъ требуемымъ разумомъ. Мнѣ хотѣлось доказать, что она одна представляетъ такое ученіе о Божественномъ существѣ, которое способно выдержать всякія нападенія пантеизма съ одной стороны и деизма съ другой. Я показалъ также, что ея содержаніе удовлетворяетъ общимъ чаяніямъ рода человѣческаго. Вся религія своею цѣлю и задачею имѣютъ истину, святость и миръ. Христіанское Откровеніе одно раскрываетъ ихъ такимъ способомъ, который приличествуетъ Богу, дающему ихъ, и удовлетворяетъ природѣ человѣка, принимающаго ихъ. Библія и догматы, Лице и служеніе Христа, Его царство мира, служатъ откровеніями Божественной славы и милости Создателя и Отца всѣхъ людей, который желаетъ всѣхъ заблуждающихся чадъ своихъ соединить со всѣми узами любви. Эти драгоценныя дары становятся нашими во Христѣ; мы можемъ обладать ими и сообщать ихъ другимъ и наоборотъ можемъ терять ихъ и дѣлать вѣру другихъ слабою. Дай Богъ, чтобы ни съ кѣмъ изъ слушавшихъ эти чтенія не случилось подобнаго бѣдствія, чтобы ему самому отпасть отъ своего Спасителя и быть причиною отпаденія отъ Него кого-либо другаго. Да пребываетъ Его благословеніе на тѣхъ истинахъ, которыя почерпаются изъ Его слова и ученія церкви, какъ бы несовершенно и недостаточно ни раскрывали ихъ люди, и да поможетъ Онъ всѣмъ, слушавшимъ и читавшимъ эти чтенія, „достигнуть мира и святості, безъ которой никто не увидитъ Господа“ (Евр. XII, 14).

М. Воздвиженскій.

ИЗЪ ЛЕКЦІЙ

ПО ПРАВСТВЕННОМУ БОГОСЛОВІЮ*.

59. *Благодать всеобщая или промыслительная и ея дѣйствія.* Не довольно ясное указаніе Посланія Восточныхъ Патріарховъ на три вида благодати дѣлается для насъ болѣе яснымъ, если мы обратимся къ исторіи вопроса объ отношеніи между свободою и благодатію и къ самому слову Божію.

Пелагіане подъ благодатію Божію разумѣли не особенную силу Божію въ человѣкѣ, отличную отъ силъ самого человѣка и даруемую во І. Христѣ или чрезъ Откровеніе вообще, а собственную природу человѣка, неотдѣлимую отъ существа человѣка, именно пелагіане разумѣли *его свободу*, по существу своему неотдѣлимую отъ нравственнаго чувства и совѣсти, а полупелагіане—*lex naturae, стѣмена добра*, поволику они лежали въ совѣсти и разумѣ человѣка и заблужденіе ихъ не въ томъ состояло, чтобы это ученіе о лучшихъ силахъ человѣка, какъ о благодати Божіей, было противно православному ученію. Этого ни блж. Августинъ, побѣдоносно боровшійся противъ пелагіанъ, ни соборъ Карфагенскій, осудившій ихъ, ни Аравскій, осудившій полупелагіанство, ни наши системы догматическаго богословія отнюдь не называли и не называютъ заблужденіемъ. Заблужде-

* См. сентябрьск. октябрьск. и нояб. кн. „Прав. Обзор.“ за текущій годъ.

ніе состояло въ томъ, что лжеучители или отвергали *благодать*, какъ *особенную силу Божію*, дѣйствующую въ человѣкѣ, какъ это дѣлали пелагіане, или всеобщей благодати, совпадающей съ естественными силами человѣка, приписывали нѣкоторые изъ такихъ дѣйствій, какія свойственны только особенной силѣ Божіей, даруемой чрезъ Откровеніе, какъ это дѣлали полупелагіане, когда всеобщей благодати приписывали силу производить *въру во Христа и покаяніе*. И эти-то именно заблужденія и осудила церковь на Кароагенскомъ соборѣ противъ пелагіанъ, а помѣстная западная, находившаяся въ единеніи съ вселенскою, на Аравсійскомъ соборѣ противъ полупелагіанъ. На первомъ церковь отвергла, какъ еретическую мысль, *будто бы Богъ не даруетъ природѣ челоуѣка особенной божественной силы для его спасенія и будто бы для этого спасенія достаточною одною естественною силой челоуѣческой*, а на второмъ—помѣстная западная православная церковь отвергла между прочимъ мысль, *будто бы безъ евангельской проповѣди или безъ сверхъестественнаго откровенія вообще возможно въра во Христа и покаяніе, ведущія къ оправданію* ¹⁷⁾.

Но осуждая эти заблужденія, ни вселенская, ни западная церковь не сдѣлала никакого *логическаго разграниченія между видами благодати*; и это дало поводъ богословамъ въ средніе вѣка, не противорѣча положительному ученію церкви, выставлять самыя разнородныя ученія о благодати, которыя и обнаружались со всею роскошью во время протестантскихъ споровъ. Одни изъ нихъ, не разграничивая вообще видовъ и дѣйствій благодати, приписывали *ей все или почти все дѣло спасенія*, каковы кальвинисты и строгіе лютеране; другіе, отказывая челоуѣку въ способности къ истинному добру до перваго вліянія такъ-называемой ими предваряющей благодати на волю челоуѣка, съ момента этого вліянія представляли эту волю способною къ содѣйствію благодати и къ тому, чтобы съ этого момента онъ *богѣ и богѣ заслуживалъ самую оправдывающую благодать*. Таковы римскіе католики. Но и тѣ и другіе, говоря о дѣйствіяхъ благодати вообще и о *призываніи въ частности*, на самомъ дѣлѣ имѣли

¹⁷⁾ См. Каре. соборъ, прав. 110—116; Объ Аравсійскомъ соборѣ у Mansi. Sacr. Concil. collectio, T. VIII, p. 70 sq. Особенно Capitula V и VIII.

въ виду только *особенную, евангельскую*, даруемую въ сверхъестественномъ Откровеніи, оставляя безъ вниманія благодать *всеобщую*, которую Посланіе Восточныхъ Патріарховъ называетъ предварающею. Не отдѣляя же въ своей терминологіи этой послѣдней всеобщей благодати отъ особенной, евангельской, напротивъ называя извѣстные виды этой особенной благодати предварающею, они дали поводъ православному богословію смѣшивать предварающую или всеобщую благодать съ предварающею особенною благодатію и тѣмъ возбуждать вышеизложенныя намъ недоумѣнія. А между тѣмъ ученіе Посланія вполне подтверждается словомъ Божіимъ, которое учитъ о всеобщей благодати, простирающейся на всѣхъ людей въ отличіе отъ особенной, явленной во Христа или чрезъ сверхъестественное Откровеніе вообще.

Слово Божіе хотя и не употребляетъ выраженій: предварающая, простирающаяся на всѣхъ людей благодать, тѣмъ не менѣе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что какъ физическая жизнь всего сотвореннаго міра зависитъ отъ непрестанной дѣятельности все-содержащаго и животворящаго Духа Божія, который *самъ даетъ всему жизнь и дыханіе и все* (Дѣян. 17, 25), такъ и нравственная жизнь людей вообще или нравственно-религіозная въ частности выждется на непрестанномъ вліяніи на нихъ Бога, сообразномъ съ разумно-свободною природою человѣка.

Удостоверяя насъ, что мы *будучи родъ Божій, имъ живемъ, движемся и существуемъ* (28), что *Богъ не далеко отъ каждаго изъ насъ* (27), слово Божіе учитъ, что поэтому мы можемъ и должны знать и понимать его не какъ что-либо подобное золоту или серебру или камню (Дѣян. 17, 29), но какъ личнаго Духа, и находиться въ непрестанномъ живомъ общеніи съ Нимъ; и притомъ знать также, какъ и всякій другой, доступный нашему познанию предметъ и 1) прежде всего чрезъ непосредственное безсознательное ощущеніе Его (ψηλάφησις отъ ψηλάφω, осязаю, ощущываю Дѣян. 17, 27), а затѣмъ 2) и чрезъ переработку этихъ ощущеній въ ясныя мысли и чувстваванія относительно бытія и свойствъ Божіихъ, именно: а) *чрезъ сознаніе своей нравственной потребности* или чрезъ сердце, въ которомъ написаны дѣла закона, по отношенію къ которому Онъ будетъ судить всякаго человѣка (Римл. 1, 19; 2, 15, 16) и сознаніе котораго въ формѣ

совѣсти живеть въ немъ; б) чрезъ *видимыя творенія*, въ которыхъ люди могутъ усматривать *отъчюю силу и невидимую природу Божества* (Римл. 1, 20), наконецъ в) чрезъ исторію рода человеческого, который *весь произведенъ Богомъ отъ одной крови и отъ Него же получилъ предопредѣленные времена и предѣлы обитанія* (Дѣян. 17, 26). Всѣхъ этихъ дѣйствій всеобщей или промыслительной благодати Божіей, отражающихся въ сознаніи человѣка стремленіемъ къ Богу, Богопознанію и Богопочитаію, такъ достаточно для людей, что не только іудей, имѣющіе сверхъестественное откровенное ученіе о Богѣ, должны бы чтить истиннаго Бога, но и язычники, не имѣющіе такого откровенія, почитая боговъ ложныхъ, какъ увѣряеть слово Божіе, чтуть собственно истиннаго Бога, только не сознавая этого (Дѣян. 17, 23), не имѣя именно возможности по нравственной испорченности своей переработать непосредственныя ощущенія Божества въ правильныя понятія о Богѣ и поставить себя въ должныя отношенія къ Нему; равно знаютъ они, по увѣренію слова Божія и то, что требованія ихъ естественнаго закона суть требованія божественныя: они, какъ выражается слово Божіе, „знають правду Божію“ (τὸ δικάσιμα τοῦ Θεοῦ), или какъ перевелъ Св. Синодъ „праведный судъ Божій“ (Римл. 1, 32) и потому „нравственно безотвѣтны“ предъ Богомъ (20 ст. ἀναπολόγηται), т. е. могутъ и должны придти къ сознанію живущаго въ нихъ, какъ и во всемъ человечествѣ, грѣха и потому не судить никого (2, 1), а искать Бога, не найдуть ли Его (Дѣян. 17, 27) и въ Немъ одномъ искать суда и оправданія и освященія (Римл. 2. 1. 4. 9. 10. 12).

Къ этой именно цѣли, для которой, какъ мы видѣли, и существуетъ въ христіанствѣ относительная языческая и іудейская нравственность, т. е. къ относительному сознанію своей грѣховности и къ исканію нравственной помощи свыше и ведетъ *всякаго* человѣка не только іудея, но и язычника, всеобщая или промыслительная благодать Божія. Или *пренебрегаешь* (ты), спрашиваетъ св. ап. Павелъ *всякаго* человѣка какъ іудея, такъ и еллина-язычника, *богатство благодати, кротости и долготерпѣнія Божія, не разумѣя, что благодать Божія ведетъ тебя къ покаянію* (Римл. 2, 1. 4, 9, 10, 12) εἰς μετανοίαν, во внутренней перемѣнѣ, къ измѣненію господствующаго въ тебѣ нравственнаго направленія?

Такимъ образомъ всеобщая или промыслительная благодать Божія, вопервыхъ, *не есть дѣйствіе силы Божіей сверхъестественное*, отличное отъ силъ человѣка, отъ его совѣсти и разума, а есть то же, что дѣйствіе этихъ самыхъ силъ, поколику онѣ находятся подѣ непосредственнымъ, явственно несознаваемымъ, промыслительнымъ воздѣйствіемъ божественной, вездѣ-присущей, вседержавшей и всеживотворящей силы,—это есть благодать Бога не какъ Спасителя и Освятителя человѣка, но какъ Творца его и Промыслителя; вовторыхъ, она *не оправдываетъ и не освящаетъ* человѣка, т.-е. *не даетъ* мира совѣсти и силы къ добру, не возстановляетъ даже и его формальной свободы, по которой онъ могъ бы самодѣтельно каяться и вѣрять,—такъ какъ это покаяніе и вѣра возможны только подѣ влияніемъ евангельской проповѣди или откровеннаго слова Божія,—но *руководитъ только къ покаянію*, составляетъ только *подготовительную ступень для воздѣйствія на человѣка слова Божія*, порождаетъ недовольство настоящимъ его духовнымъ состояніемъ или какъ выражается пр. Теофанъ ¹⁸⁾, *пораждаетъ томленіе* духа, *духовную тугу* и *выѣстъ стремленіе къ лучшему*, *хотя это лучшее и не представляется въ опредѣленныхъ, конкретныхъ чертахъ идеала добра*; въ третьихъ, дѣйствіе или плодъ этой всеобщей благодати, *неотдѣлимой отъ силъ надшаго человѣка и судьбы его земной жизни*, и есть та воспримчивость человѣка къ добру, та способность его къ спасенію, которую протестанты въ спорахъ съ римскими католиками и между собою совѣмъ отвергали въ человѣкѣ и тѣмъ лишали его достоинства человѣческаго и *присваивали исключительно благодати Божіей*, т.-е. *благодати евангельской*. Наконецъ эта всеобщая благодать или ея дѣйствія безспорно стоятъ въ неразрывной связи съ благодатію евангельскою, хотя и не есть то же, что эта послѣдняя, ибо сохраненіе за человѣкомъ его человѣческаго бытія и свойствъ безъ сомнѣнія возможны были для праведнаго Бога не иначе, какъ въ виду отъ вѣка предопредѣленнаго спасенія человѣка во Христѣ, и дѣйствіе промыслительной или всеобщей благодати ведетъ именно къ покаянію, т.-е. къ признанію недостаточности человѣческихъ

¹⁸⁾ Путь къ спасенію, изд. 3, 1876, стр. 140—142.

силъ для истинно доброй и блаженной жизни и поражаетъ воспримчивость ихъ къ благодати, дѣйствующей чрезъ евангельскую проповѣдь ¹⁹⁾. Эта благодать однимъ словомъ есть тоже, что *lex naturae* или *gratia generalis* какъ пелагианъ, такъ и полупелагианъ.

60. *Благодать особенная или евангельская.* Но эта всеобщая или, какъ называетъ ее Посланіе Восточныхъ Патріарховъ, предваряющая благодать, эта *gratia generalis* или *lex naturae*, какъ ее называютъ пелагиане или полупелагиане, *не есть тоже, что евангельская или спасительная благодать*, которую пелагиане совсѣмъ отвергали, а полупелагиане смѣшивали съ всеобщей или промыслительною. Богъ, какъ Творецъ и Промыслитель, дѣйствуетъ своею зиждительною силою, т.-е. всеобщю благодатию въ *каждомъ* человѣкѣ; но какъ Искупитель и Освятитель дѣйствуетъ своею особенною силою, т.-е. евангельскою благодатию только въ опредѣленные времена и на тѣхъ только людей, которыми Онъ Самъ, какъ личный Богъ, является, будетъ ли это *явленіе* выражаться въ Его непосредственномъ словѣ къ человѣку о спасеніи во Христѣ, какъ напр. Адаму въ раю, ветхозавѣтнымъ пророкамъ, въ лицѣ самого Христа Спасителя къ апостоламъ, а чрезъ апостоловъ и христіанъ вообще къ невѣдущимъ спасенія, или вмѣстѣ съ словомъ въ дѣлахъ и обстоятельствахъ *христіанской жизни*, поколику эта жизнь возвѣщаетъ спасеніе именно во Христѣ. Но въ чемъ бы ни выражалось это явленіе спасающаго Бога, во всякомъ случаѣ оно, поколику есть явленіе человѣку, слѣдовательно доступно его сознанию и мысли, можетъ быть названо *вообще словомъ, проповѣдію* и при томъ *евангельскимъ словомъ, евангельскою проповѣдію*. Такъ понимаемое это откровенное слово и есть явленіе самой благодати, самой сверхъестественной силы Божіей, совершающей такія независимыя отъ воли человѣка измѣненія въ его падшей нравственной природѣ, какихъ не могла совершать всеобщая или

¹⁹⁾ О томъ, какъ съ философской точки зрѣнія можно мыслить дѣйствіе въ насъ всеобщей или промыслительной благодати, можно читать въ докторской диссертациі проессора Кудрявцева: „Религія, ея сущность и происхожденіе“, Москва, 1871 г. отдѣлъ: „объективный источникъ религіи“, особенно стр. 281—282.

предваряющая благодать. Откровенное слово Божіе съ одной стороны:

а) учить, что оно-то прежде всего и есть явленіе спасающей благодати, съ другой—

б) что гдѣ нѣтъ этого слова, этого явленія спасающей благодати, тамъ невозможны и тѣ измѣненія въ падшей нравственной природѣ, которыя обусловливаютъ собою вступленіе человѣка въ царство благодати или въ земную церковь Божію, въ земное царство Божіе.

а) Извѣстна и сама собою понятна мысль Евангелія, что только евангеліемъ *прежде всего* спасается человѣкъ (1 Кор. 15, 1. 2: напоминаю вамъ евангеліе, которое Я благовѣствовалъ вамъ, которымъ и спасаетесь); что спасеніе человѣка падшаго невозможно безъ вѣры во Христа и неотдѣлимо отъ этой вѣры; что вѣра въ свою очередь зависить *прежде всего* отъ слышанія (слѣдовательно сознанія и извѣтнаго пониманія) слова о Христѣ: *какъ въровати въ Того, о комъ не слыжамъ? какъ слыжати безъ проповѣдующаю?* (Римл. 10, 17). Эта проповѣдь или слово Божіе и есть именно *слово благодати* (Дѣян. 21, 32), не звукъ только, но *духъ и жизнь* (Іоан. 6, 63), *живое и дѣйствительное явленіе силы* (Ев. 6, 17); оно есть то доброе *сѣмя*, изъ котораго по слову самого Спасителя вырастаетъ царство Божіе (Матѣ. гл. 13); въ немъ заключается *сила* духовнаго освобожденія, *сила божественной истины* (Іоан. 8, 30—32: *если пребудете въ словѣ Моємъ, то вы истинные Мои ученики, и познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными*); въ немъ заключается *сила нравственнаго очищенія* (Іоан. 15, 3: *вы уже очищены чрезъ слово, которое Я проповѣдалъ вамъ*); оно *вселается* въ людяхъ обильно (Болосс. 3, 16) и въ извѣстномъ смыслѣ составляетъ ихъ дѣйствительное, духовное, а не плотское *родство со Христомъ* (Ме. 12. 46—50); оно же прежде всего и *возрождаетъ* ихъ (Іак. 1, 18: *восхотѣвъ, Онъ родилъ насъ словомъ истины*). Поэтому и вѣрующіе называются „*возрожденными не отъ тлѣннаго сѣмени, но отъ нетлѣннаго, отъ слова Божія, живаго и пребывающаго во вѣкъ; ибо всякая плоть, какъ трава и всякая слава человѣческая, какъ цвѣтъ на травѣ; засохла трава и цвѣтъ отпалъ: но слово Господне пребываетъ во вѣкъ; а это и есть то слово, которое вамъ проповѣдано*“ (1 Петр. 1, 23—25); лишь потолику

христіанинъ и есть христіанинъ, вѣрующій, поколику онъ пребываетъ въ словѣ Божіемъ и слово Божіе въ немъ пребываетъ (1 Іоан. 2, 14; 1, 10), какъ свѣтъ новой возрожденной жизни (1 Іоан. 3, 3); короче сказать: оно есть „сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему“ (Римл. 1, 16).

б) И гдѣ нѣтъ этой силы, гдѣ нѣтъ явленія самого Бога, возвѣщающаго падшему человѣку объ его спасеніи, или гдѣ нѣтъ уже спасенныхъ, продолжающихъ возвѣщать тоже евангеліе невѣдущимъ Его, тамъ нѣтъ ни вѣры во Христа, ни покаянія, ни вообще спасенія, тамъ нѣтъ и церкви, какъ благодатнаго царствія Божія или какъ общества спасаемыхъ на землѣ.

Всѣ мѣста Свящ. Писанія, въ которыхъ говорится объ условіяхъ вступленія въ церковь со стороны самого человѣка, показываютъ, что хотя эти условія и относятся въ предшествующемъ явленію Спасителя нравственномъ состояніи человѣка, но *дѣйствительная способность* ко вступленію въ это царствіе даруется только дѣйствіемъ на человѣка этого явленія, т.-е. особенно или евангельскою благодатію.

Евангеліе Іоанна болѣе всѣхъ другихъ новозавѣтныхъ книгъ богато указаніями на эти условія; а въ немъ бесѣда Спасителя съ Никодимомъ (Іоан. 3, 2—21) прежде всего обращаетъ на себя вниманіе въ этомъ отношеніи. Хотя рѣчь Спасителя обращена здѣсь только къ одному изъ начальниковъ іудейскихъ, но говоря съ нимъ, Спаситель имѣетъ въ виду не его одного и не іудеевъ только, но человѣка падшаго вообще: *всякій человекъ, никто, міръ, люди*,—таковы Его обычныя выраженія въ бесѣдѣ. Отсюда мы имѣемъ право заключать, что и говоря объ условіяхъ со стороны человѣка, Спаситель будетъ относить и эти условія ко *всякому* человѣку. Такъ Онъ и дѣлаетъ. Изъ этихъ условій Онъ называетъ сначала возрожденіе вообще; но когда Никодимъ недоумѣваетъ, какъ возможно такое возрожденіе? Онъ указываетъ на вѣру и дѣла человѣка. И говоря о вѣрѣ и дѣлахъ Спаситель относитъ ихъ, равно какъ и возрожденіе, ко *всякому* человѣку. „Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы *всякій вѣрующій* въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“. „Свѣтъ, говоритъ Онъ, пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы. Ибо *всякій дѣлающій зло* не навидитъ свѣтъ и не

идеть въ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы. *А творящій истину* (Св. Синодъ перевелъ: поступающій по правдѣ, ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀληθείαν) идетъ въ свѣту, дабы явны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы“. Итакъ возрожденіе, вѣра, добрыя дѣла: вотъ условія вступленія въ царство Божіе со стороны всякаго человѣка. Если возрожденіе не возможно безъ вѣры, а вѣра безъ предмета вѣры, т.-е. безъ евангелія, то невозможны ли по этому ученію по крайней мѣрѣ истинно добрыя дѣла, дѣла въ Богѣ содѣланныя, воплѣвъ нравственное поведеніе внѣ евангелія? Не эти ли дѣла, предшествующія вѣрѣ, дѣлають такую вѣру возможною для естественнаго человѣка безъ всякаго на него вліянія евангельской благодати?

Но Спаситель говорить не о прошедшемъ времени, а о настоящемъ, не о томъ, что было или будетъ съ человѣкомъ, а о томъ, что теперь совершается предъ свѣтомъ, который уже явился въ міръ, словомъ говорить о поведеніи или дѣлахъ человѣка подъ вліяніемъ уже Его собственнаго явленія. Къ тому же объ этихъ дѣлахъ Онъ говорить не въ смыслѣ внѣшняго поведенія, законной праведности, а выражается такъ, что они признаются истинно добрыми дѣлами, что въ нихъ выражается истина, что они въ Богѣ содѣланы; а такое поведеніе и такіа дѣла, какъ мы уже знаемъ, для естественнаго человѣка, находящагося подъ вліяніемъ всеобщей благодати, невозможны. Ибо, чтобы придти къ свѣту нужно, чтобы самъ свѣтъ былъ уже въ мірѣ; чтобы повиноваться истинѣ нужно, чтобы эта истина была познана и признана, какъ истина. А этотъ свѣтъ міра, эта истина, путь и жизнь, по ученію Спасителя, и есть Онъ Самъ. Говоря о добрыхъ или злыхъ дѣлахъ человѣка предъ лицемъ свѣта, Спаситель очевидно говорить о нихъ, какъ они обнаруживаются уже подъ вліяніемъ этого свѣта.

Здѣсь должно замѣтить, вопервыхъ, то, что въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Спаситель отнюдь не отличаетъ вѣры, какъ одного условія вступленія въ царствіе Божіе, отъ дѣлъ, какъ другаго условія отъ этого вступленія; Онъ не отличаетъ и вообще вѣры отъ дѣлъ, а видитъ вѣру только въ дѣлахъ и дѣла только въ вѣрѣ; другими словами: вѣру Онъ понимаетъ не какъ теоретическій актъ принятія какой-либо отдѣльной истины, а какъ *нравственный актъ движенія всего человека къ свѣту*, общенія съ

нимъ: „вѣрующій есть тотъ, кто любитъ свѣтъ, пришедшій въ міръ: идетъ къ нему и тѣмъ являетъ, что онъ дѣйствуетъ въ Богѣ, поэтому онъ не осудится; а невѣрующій уже осужденъ, потому что онъ не смотря на то, что свѣтъ пришелъ, болѣе возлюбилъ тьму, нежели свѣтъ, не идетъ къ свѣту и этимъ обнаруживаетъ злыя дѣла свои“ (Іоан. 3, 18—21). Движеніе къ свѣту или отвращеніе отъ него—вотъ тѣ дѣла, въ которыхъ обнаруживается такое или другое настроеніе человѣка предъ лицомъ свѣта, а это движеніе или отвращеніе и есть ни что иное, какъ вѣра или невѣріе, которыя прежде всего имѣютъ нравственный, практическій, а не умственный или теоретическій характеръ. Въ вторыхъ—то, что Спаситель въ бесѣдѣ съ Никодимомъ объ условіяхъ вступленія въ царствіе Божіе различаетъ людей на добрыхъ и злыхъ, вѣрующихъ и невѣрующихъ, оправданныхъ и осужденныхъ, не потому, какими они были до Его явленія въ міръ, а потому, какими они оказались подъ влияніемъ этого явленія. О томъ же—отъ чего это зависитъ, что одни изъ людей оказываются добрыми и идутъ къ свѣту, т.-е. вѣруютъ и потому спасаются, другіе оказываются злыми, бѣгутъ отъ него, т.-е. не вѣруютъ и осуждаются, и нѣтъ ли какихъ причинъ такого различія между людьми въ прошломъ ихъ: обо всемъ этомъ Спаситель въ бесѣдѣ съ Никодимомъ ничего не говоритъ.

Слова Спасителя во время праздника Кушчей въ Іерусалимѣ: „кто хочетъ творить волю Его (Отца, пославшаго Сына своего въ міръ), тотъ узнаетъ о семъ (Моемъ) ученіи, отъ Бога ли оно или Я Самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. 7, 17), подтверждаютъ только-что изложенную мысль о нравственномъ характерѣ того, что называется вѣрою въ Спасителя. Евангеліе только для того есть именно Божіе слово, а не человѣческое, въ комъ есть хотѣніе исполнять то, что требуется закономъ; не дѣла закона естественнаго или Моисеева, не дѣла вообще, какъ внѣшняя легальная нравственность, а свойство воли, готовность осуществлять законъ такъ, какъ его понимаетъ Спаситель и какъ онъ является въ Его собственной жизни: вотъ что составляетъ способность человѣка признать ученіе Спасителя не человѣческимъ, а божественнымъ и Его Самого не простымъ человѣкомъ, а посланнымъ отъ Бога,—словомъ составляетъ условіе его вѣры. Вѣра такимъ образомъ основывается не на знаніи только какихъ-либо

откровенныхъ истинъ и заповѣдей, а на нравственномъ состояніи чловѣка, на живомъ влеченіи къ добру, какъ оно изъяснено и явилось въ ученіи и жизни Іисуса Христа. Какъ возникаетъ въ чловѣкѣ это нравственное состояніе, путемъ ли естественнымъ, подъ вліяніемъ всеобщей благодати, или сверхъестественнымъ, этого изъ приведенныхъ словъ Спасителя опять не видно; но изъ нихъ видно то, что это состояніе оказывается такимъ или другимъ не иначе, какъ подъ вліяніемъ проповѣди евангельской; только въ виду этой проповѣди оно можетъ быть признано, какъ хотѣніе или нехотѣніе творить волю Божию.

На этотъ вопросъ: откуда возникаетъ въ чловѣкѣ такое нравственное состояніе, которое дѣлаетъ его способнымъ къ вѣрѣ, опредѣленно отвѣчаетъ самъ Спаситель въ другомъ мѣстѣ того же евангелія Іоанна: „Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня. Всякій, слышавшій отъ Отца и научившійся, приходитъ ко Мнѣ“ (Іоан. 6, 44. 45). Нельзя слѣдовательно чловѣку самому собственными силами прійти къ Спасителю; для этого нужно не только поученіе, указаніе, но и внутреннее влеченіе со стороны самаго Отца Небеснаго. Какъ совершается это влеченіе и поученіе,— черезъ одно ли только евангеліе или и при участіи естественнаго нравственнаго закона и слѣдовательно при дѣйствіи всеобщей благодати,—объ этомъ и здѣсь не говорится. И то и другое, безъ сомнѣнія, неотдѣлимо другъ отъ друга: дѣйствіе благодати всеобщей, проявляющейся въ совѣсти и разумѣ чловѣка, находитъ свое усиленіе и проясненіе въ явленіи Спасителя или въ словѣ о Немъ: Богъ, какъ Отецъ, какъ Творецъ и Промыслитель міра, открывается черезъ евангеліе чувству и сознанію чловѣка падшаго, какъ его Искупитель и Освятитель; дѣйствія благодати всеобщей и евангельской такъ-сказать встрѣчаются между собою при вліяніи на нравственную чловѣческую потребность, оживляютъ ее и дѣлаютъ чловѣка способнымъ какъ вступить въ общеніе со свѣтомъ, такъ и отвергнуться отъ него. Но какъ бы ни совершалось это внутреннее влеченіе Отца къ Сыну, во всякомъ случаѣ оно возможно только тогда, когда Спаситель такъ или иначе уже явился чловѣку; ибо только предъ лицемъ Его и по отношенію къ Нему обнаруживается въ чловѣкѣ такое или другое направленіе его рѣшимости. Въ при-

веденныхъ словахъ Спасителя заключается отвѣтъ на вопросъ: какъ приходитъ человекъ ко Христу, съ своей стороны уже явившемуся? И этотъ отвѣтъ гласитъ: самъ Богъ свидѣтельствуе въ сердцѣ человека о Лицѣ І. Христа и самъ даетъ волю человека способность направленія именно къ Нему. *Вѣровать во Христа невозможно какъ безъ явленія самаго Христа, такъ и безъ внутренняго влеченія къ Нему Отца.*

Въ словахъ, обращенныхъ Спасителемъ къ Пилату язычнику: „всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего“ (Іоан. 18, 37), выражается мысль, что въ Спасителя можетъ вѣровать только тотъ, кто предварительно знаетъ истину и испытываетъ ея вліяніе на себя; но и изъ этихъ словъ нельзя заключать, чтобы въ состояніи естественномъ было возможно приготовленіе къ вѣрѣ именно во Христа. Истина и ея вліяніе на людей имѣютъ различныя степени. Нравственная, безусловная истина, равно какъ и сила ея—благодать обитала только въ Лицѣ І. Христа (Іоан. 1, 17); и она, воплощенная, стояла предъ лицомъ Пилата, къ которому обращены объясняемые слова, и не могла не производить въ немъ свойственнаго ей внутренняго дѣйствія; если Пилатъ могъ стать въ такое или другое отношеніе къ этой истинѣ, то эта возможность дана ему только въ Лицѣ І. Христа: безъ Его явленія и дѣйствія въ душѣ, производимаго этимъ явленіемъ, вѣра во Христа невозможна.

Итакъ, мы не находимъ въ евангеліи Іоанна ни одного изреченія, на основаніи котораго дѣйствіе благодати всеобщей можно было бы признать дѣйствіемъ благодати, спасающей о Христвѣ.

Единственное мѣсто, которое повидимому противорѣчитъ этому, заключается въ первыхъ стихахъ 1-й гл. евангелія Іоанна, изъ которыхъ несомнѣнно, что Слово Божіе, Сынъ Божій, которое отъ вѣка было у Бога, чрезъ котораго все произошло, было жизнію всѣхъ людей, свѣтомъ для всякаго человека, и этотъ свѣтъ свѣтилъ по тмѣ и тма не объяла Его (Іоан. 1, 1—5). Но и это мѣсто относится къ Слову, которое исторически явилось только въ Лицѣ І. Христа; о дѣйствіи же сего Слова въ людяхъ до явленія Его въ міръ возможно одно изъ двухъ предположеній: оно было тождественно *имъ* съ дѣйствіемъ благодати всеобщей, естественной, обнаруживающимся въ разумѣ и совѣсти, а равно и въ историческихъ судьбахъ человека и слѣдова-

тельно не имѣло сверхъестественнаго характера и не включало необходимости дѣйствія благодати евангельской для возрожденія человѣка,—имъ съ дѣйствіемъ историческаго, сверхъестественнаго откровенія ветхозавѣтнаго, которое (дѣйствіе), поколику относится къ вѣрѣ въ Градущаго Мессію, по своему значенію для спасенія тождественно съ евангельскимъ словомъ о Распятіи и Воскресеніи. Естественное отношеніе Бога къ человѣку и свидѣтельство ему о Себѣ чрезъ совѣсть и разумъ, какъ мы видѣли на основаніи ученія св. ап. Павла, имѣетъ извѣстное отношеніе ко Христу; только потому и живетъ родъ человѣчскій—не только іудей, но и язычники—на землѣ, что І. Христосъ есть Искупитель его по предвѣчному опредѣленію Божію; лишь настолько и нравственное развитіе его имѣетъ значеніе, насколько оно послужитъ къ осужденію или оправданію однихъ уже здѣсь на землѣ подѣ дѣйствіемъ слова евангельскаго, другихъ, не знавшихъ слова о крестѣ, на страшномъ судѣ Христовомъ подѣ непосредственнымъ вліяніемъ явленія Самаго Лица Христова. Но ни тѣ, ни другіе не могутъ спастись, слѣдовательно ни истинно покаяться, ни увѣровать въ І. Христа безъ сего единаго нравственнаго Судіи всѣхъ людей—І. Христа. Св. Писаніе не предлагаетъ основаній для сужденія о томъ, какъ возможны для неслышавшихъ евангелія во время земной жизни покаяніе и вѣра въ І. Христа послѣ ихъ смерти, и какъ Онъ будетъ судить тѣхъ, которые объ Немъ ничего не слышали въ жизни; но оно, съ одной стороны, не открываетъ ясно, какія явленія Откровенія ожидаютъ родъ человѣчскій въ промежутокъ времени послѣ всеобщаго воскресенія до всеобщаго суда; съ другой—положительно учитъ, что духъ воскресшаго Христа „проповѣдывалъ о спасеніи духамъ, находившимся въ темницѣ“ (1 Петр. 3, 19), что и „мертвымъ было благовѣствовано, чтобы они, подвергшіеся суду не человѣку плотію, жили по Богу духомъ“ (2 Петр. 4, 6), что Богъ имѣетъ снисхожденіе къ невѣдѣнію о Немъ, „оставляетъ времена невѣдѣнія“ (Дѣян. 17, 30), что кому дано мало, отъ того меньше и взыщется, а кому дано много, отъ того и взыщется больше. Во всякомъ случаѣ, какъ оправданіе, такъ и осужденіе людей, какъ временное на землѣ, такъ и вѣчное на небѣ, невозможны безъ явленія и слѣдовательно безъ дѣйствія, производимаго явленіемъ „Муза, пред-

опредѣленнаго Богомъ къ тому, чтобы праведно судить всю вселенную“ (Дѣян. 17, 30).

Немногія мѣста въ другихъ новозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія, имѣющія отношеніе къ нашему вопросу, если не доказываютъ, то и не опровергаютъ нашего положенія.

Слова Спасителя о языческихъ городахъ Тиръ и Сидонъ, что они способны были бы покаяться во вретнщъ и пеплъ, еслибы въ нихъ явлены были тѣ же силы, какія были явлены въ Капернаумъ (Мѡ. 11, 21), подтверждаютъ какъ то, что въ человѣчѣ стественномъ есть воспримчивость къ дѣйствіямъ спасающей благодати, и эта воспримчивость, безъ сомнѣнія, основывается на дѣйствіяхъ всеобщей благодати, такъ и то, что истинное покаяніе и вѣра въ Спасителя зависятъ не отъ этой благодати, а отъ той силы, которая явлена была въ Капернаумъ, отъ дѣйствія слова и дѣла евангельскаго.

Даже слова св. ап. Петра къ Корнилию: „во всякомъ народѣ боящійся Его (Бога) и поступающій по правдѣ пріятель Ему“ (Дѣян. 10, 35) не противорѣчатъ нашему положенію; они выражаютъ только то, что Богъ не дѣлаетъ никакого различія между іудеями и язычниками относительно ихъ спасенія во Христѣ, лишь бы они имѣли должное внутреннее настроеніе въ отношеніи къ вѣсти именно объ этомъ спасеніи; Духъ Святый видимо сошелъ изъ Корнелія и на всѣхъ въ домѣ его, слушавшихъ св. ап. Петра, но сошелъ вмѣстѣ съ словомъ апостола о Распятіи и Воскресшемъ, а не помимо его; слѣдовательно и должное внутреннее отношеніе къ этому слову возможно было въ Корнеліѣ не безъ дѣйствія этого слова.

И притча Спасителя о сѣмени (Мѡ. гл. 13), уподобляя сердце человѣческое землѣ на которую падаетъ сѣмя, и различіе въ качествахъ этой земли уподобляя нравственному различію сердецъ человѣческихъ въ естественномъ состояніи, разсматриваетъ землю не помимо сѣмени, уже брошеннаго, и эти нравственные качества сердца не помимо евангельскаго слова, уже сказаннаго, слѣдовательно и совершившаго свое дѣйствіе въ слушателяхъ; сердца людей оказались болѣе или менѣе доброю почвою не потому только, что они до слова были такими, но и потому, что они оказались такими послѣ того, какъ чрезъ слово и его дѣйствія имъ всѣмъ дана была дѣйствительная возможность быть доброю почвою.

Итакъ, благодать всеобщая не есть то же, что благодать евангельская (призывающая къ покаянію и вѣрѣ въ І. Христа), точно также, какъ и относительная естественная нравственность или внѣшнее поведеніе падшаго человѣка не есть истинная добродѣтель или жизнь нравственного свободнаго человѣка. Эта свобода, понимаемая въ идеальномъ смыслѣ, достигается всею жизнію уже возрожденнаго человѣка, а формальная свобода, составляющая условіе этого возрожденія, и впервыхъ вѣры и покаянія, даруется только евангельскою благодатію.

61. *Дѣйствія особенной или евангельской благодати.* Назвавъ по примѣру Аравскіекаго собора особенную благодать, о которой говорятъ Посланіе Восточныхъ Патріарховъ, въ отличіе отъ всеобщей благодати *евангельскою*, мы этимъ наименованіемъ имѣли въ виду указать не на то только, что евангельская благодать дѣйствуетъ на человѣка *прежде всего* именно чрезъ евангеліе о Распятіи и Воскресеніи, но и на то, что дѣйствія ея, чрезъ какое-бы посредство они ни совершались въ человѣкѣ, суть плодъ искупленія, отъ вѣчности предопредѣленнаго и во времени совершеннаго Іисусомъ Христомъ, и простираются не вдругъ на всѣхъ живущихъ на землѣ людей, а постепенно только на тѣхъ, кто Промысломъ Божиимъ вводится въ сферу проповѣди объ этомъ искупленіи и подвергается прежде всего ея вліянію. Дѣйствія, совершаемыя въ человѣкѣ евангельскою проповѣдію, независимо отъ самаго человѣка и безъ участія его собственной воли, и составляютъ тотъ послѣдній моментъ чисто объективнаго спасенія, за которымъ слѣдуетъ такое или другое отношеніе самаго человѣка къ этимъ дѣйствіямъ или его воздѣйствіе на нихъ.

Всѣ эти дѣйствія могутъ быть названы на основаніи Св. Писанія однимъ общимъ терминомъ: *призываніе человека къ вѣрѣ во Христа и къ покаянію*, разумѣя подъ симъ призываніемъ не *внѣшнее*, слышимое только, слово о Христѣ, понимаемое въ обширномъ смыслѣ и во всякомъ случаѣ независимое отъ воли естественнаго человѣка, но и преимущественно тѣ соединяемыя съ слышаніемъ этого слова и указываемыя имъ же самимъ *внутреннія измѣненія*, которыя независимо отъ воли естественнаго человѣка совершаются во всей его духовной или нравственной

природѣ, и которыя, вмѣстѣ взятыя, могутъ быть названы *возстановленіемъ формальной свободы чело­вѣка*.

Церковь, Ἐκκλησία, по этому уже наименованію своему на подлинномъ языкѣ новозавѣтнаго откровенія, есть общество *при­званныхъ* и именно прежде всего къ вѣрѣ и покаянію. Дѣйствіе благодати Божіей, призывающей къ покаянію и вѣрѣ, начи­нается вслѣдъ за паденіемъ первыхъ людей въ рай и совер­шается непрерывно то словомъ непосредственно Самаго Бога къ людямъ, то чрезъ его пророковъ, то въ Лицѣ Его единород­наго Сына, то наконецъ чрезъ христіанскую церковь. Притчи Спасителя о званннхъ на брачный пиръ (Мѣ. 22, 2—14), о дѣ­лателяхъ въ виноградникѣ (Мѣ. 20, 1—16), о званннхъ на ве­черю (Луки 14, 10—24) изображаютъ ни что иное, какъ дѣйствія благодати Божіей, призывающей всѣхъ грѣшниковъ къ покая­нію и вѣрѣ, а чрезъ нихъ и къ царствію Божію. Самъ Спаси­тель называетъ Себя Спасителемъ только грѣшннхъ, а не пра­ведннхъ, врачемъ только больныхъ, а не здоровыхъ, и призы­вая къ Себѣ труждающихся и обремененныхъ, собирая расто­ченныхъ, всѣхъ приглашаетъ взять на себя Его собственное иго или ярмо, служить тому же дѣлу, на которое Онъ посвя­тилъ свою земную жизнь, т. е. дѣламъ правды и любви, и подѣ Его главенствомъ и въ общеніи съ Нимъ и между собою составить одно тѣло, общество, царство благодати на землѣ или земную церковь. Съ призыванія къ покаянію и вѣрѣ въ Распятаго и Воскресшаго начинается дѣятельность св. апосто­ловъ по сошествію на нихъ Св. Духа (Дѣян. гл. 2). *Ог­лашеніемъ* и призываніемъ къ покаянію, *отреченію отъ діавола и вообще отъ зла* и къ вѣрѣ—*нравственному сочетанію со Христомъ* на­чинается дѣло спасенія и для каждаго отдѣльнаго, естествен­наго чело­вѣка въ православной церкви до сего дня (см. чинъ крещенія).

Внутреннія измѣненія, производимыя словомъ благодати въ нравственной природѣ естественнаго чело­вѣка, касаются и его безсознательнаго *стремленія къ добру и отвращенія отъ зла*, ко­торыя подѣ вліяніемъ этого слова оживляются, и нравственнаго *чувства* или точнѣе: совѣсти, которая получаетъ особенную энергію, и его *сознанія* или ума вообще, который получаетъ способность яснаго, сознательнаго различенія добра и зла.

О такомъ вліяніи евангельской благодати на естественнаго человѣка свидѣтельствуютъ слова самаго Спасителя: „никто не можетъ прийти ко Мнѣ, если не *привлечетъ* его Отець, пославшій Меня“ (Іоан. 6, 44). Влеченіе, ἑλκύσις, употребленное въ этомъ случаѣ евангелистомъ, означаетъ именно то безсознательное стремленіе, которое лежитъ въ основаніи нравственной потребности человѣческой природы и которое въ виду Спасителя міра или слова о Немъ возникаетъ съ новою энергією и составляетъ для падшаго человѣка *мотивъ* для его рѣшимости къ добру, вполне достаточный для противовѣса живущей въ немъ наследственной наклонности ко злу. Отець влечетъ падшаго человѣка ко Христу не тѣмъ только, что Христосъ или слово о Немъ совнѣ дѣлаются доступными человѣку безъ всякаго съ его стороны участія, но и тѣмъ, что вмѣстѣ съ этимъ словомъ и чрезъ это слово возникаетъ въ человѣческой природѣ сила влеченія къ добру, которой прежде ей не доставало.

Это-то оживленіе нравственнаго безсознательнаго влеченія составляетъ причину того, что и нравственное *чувство*, или точнѣе: *совѣсть* человѣка подѣ вліяніемъ евангелія проявляется въ немъ также съ особенною энергією.

Когда Лидія, женщина изъ города Фіатиръ, слушала разговоръ св. ап. Павла съ собравшимися въ молитвенномъ домѣ этого города женщинами, Господь, какъ повѣствуютъ Дѣянія ап. (16, 13. 14), *отверзъ сердце ея внимать* тому, что говорилъ Павелъ. Вниманіе возможно только къ словамъ, которыя почему-либо *цѣльны, интересны* для насъ; чтобы внимать разговору апостола о Христѣ, нужно, чтобы сердце сочувствовало словамъ и дѣламъ Христа: это-то нравственное сочувствіе, или, что то же, оживленіе нравственнаго чувства Лидіи и совершилось именно тогда, когда разговоръ Павла достигалъ ея вышнѣшаго слуха. Но нравственное чувство въ падшемъ человѣкѣ не иначе сознается, какъ въ формѣ совѣсти, и чѣмъ болѣе оно живо, тѣмъ сильнѣе оно проявляется какъ въ сочувствіи добру, такъ и въ отвращеніи отъ зла, и если это добро или зло относится къ намъ самимъ, то какъ въ блаженствѣ мирной совѣсти, такъ и въ мученіяхъ злой. На такое именно усиленіе энергіи совѣсти подѣ вліяніемъ слова Божія и указываетъ оно само. Когда св. ап. Петръ по сошествіи Св. Духа обличалъ іудеевъ въ томъ, что,

убивая Иисуса Назорея, они убили Господа,—*ихъ сердца были, какъ выражается св. Лука, прободены или пронзены этимъ словомъ насквозь*— *κατεύθησαν τῆ καρδία* (Св. Синодъ перевелъ: умилились сердцемъ, Дѣян. 2, 37), и они спрашивали: „что намъ дѣлать, мужіе братіе?“ И наоборотъ, въ болѣе чистыхъ сердцахъ двухъ учениковъ, шедшихъ въ печальномъ настроеніи духа въ Еммаусъ, эти сердца *радостно горѣли* въ то время, когда неузнанный ими Спаситель говорилъ съ ними во время пути и изъяснялъ Писанія (Лук. 24, 32): „не горѣло ли (или не пламеняло ли: *οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν κατορένη ἦν ἐν ἡμῖν*) въ насъ сердце наше, говорили они сами, когда Онъ говорилъ намъ на дорогѣ и когда изъяснялъ намъ Писанія?“ Во всѣхъ этихъ случаяхъ слово о Христѣ, или толкованіе ветхозавѣтнаго Писанія въ смыслѣ приготовленія къ вѣрѣ Христа составляетъ орудіе благодати, производящей особенныя движенія въ сердцѣ человѣка.

Но если влеченіе человѣческой природы къ добру усилено, нравственное чувство и совѣсть оживлены, то и умъ человѣка или его мысль, покоящуюся она освѣщена съ одной стороны этими внутренними состояніями, съ другой—предметомъ или содержаніемъ слова, возбуждающимъ эти состоянія, не можетъ не сдѣлаться особенно воспримчивымъ къ уразумѣнію и усвоенію этого слова. Вотъ почему и Св. Писаніе къ дѣйствіямъ слова евангельскаго относитъ не только *влеченіе* человѣка ко Христу, не только *отвертїе* его *сердца* ко вниманію слова, но и *отвертїе* его *очей* или, что тоже, ума, какъ способности различенія свѣта отъ тьмы, добра во всей его красотѣ отъ зла во всемъ его безобразіи. „Я теперь посылаю тебя“, говорилъ Савлу явившійся ему на пути въ Дамаскъ Спаситель, къ язычникамъ „*открыть* глаза *имъ*, чтобы они обратились отъ (духовной) тьмы къ свѣту и отъ власти сатаны къ Богу и вѣрою въ Меня получили прощеніе грѣховъ и жребій съ освященными“ (Дѣян. 26, 12—18).

Если мы припомнимъ, что сказано раньше о свободѣ человѣка и различныхъ ея состояніяхъ (см. 1-ю часть), то всѣ измѣненія, совершаемыя призывающею евангельскою благодатію въ нравственной природѣ падшаго человѣка, вмѣстѣ ввѣтыя, могутъ быть названы *возстановленіемъ формальной свободы падшаго человѣка*. Формальная свобода человѣка есть его *дѣйстви-*

тельная способность одинаково какъ къ добру, такъ и ко злу, какъ къ осуществленію, такъ и къ нарушенію требованій нравственнаго закона,—и по этому самому понятію о ней предполагается въ человѣкѣ то, чего онъ лишился въ своемъ паденіи, т.-е. ясное сознаніе добра и зла, основывающееся на живости нравственнаго чувства, зависящей въ свою очередь отъ силы инстинктивнаго нравственнаго влеченія къ добру, достаточно сильнаго для того, чтобы падшій человѣкъ могъ самъ преоблѣдѣть живущее въ немъ влеченіе ко злу. Такая возможность добра въ падшемъ человѣкѣ утрачена. Его формальная свобода осуществлена не столько въ добрѣ, сколько во злѣ, которое преобладаетъ въ немъ и дѣлаетъ свободный, активный выборъ добра и зла невозможнымъ для него. Влеченіе Отца къ Сыну чрезъ явленіе Его или чрезъ Слово о Немъ, отверженіе сердца и отверженіе очей ума, совершаемыя въ падшемъ человѣкѣ призывающею благодатію помимо и независимо отъ его воли, и составляютъ возстановленіе всѣхъ условій для новой свободной дѣятельности человѣка. „Если Сынъ освободитъ васъ, говоритъ Спаситель, освободитъ именно чрезъ слово, то истинно свободны будете“ (Іоан. 8, 31. 36. 37). „Въ моментъ воздѣйствія благодати“ (разумѣется—призывающей человѣка ко Христу), говоритъ преосв. Θεοφαοςъ, человѣкъ хорошо видитъ все безобразіе свое внутри, и не только видитъ, но и чувствуетъ. Его трясетъ совѣсть. Но тутъ же дается ему нѣкоторое ощущеніе и сладости жизни въ Божѣ. Если не дать сего,—сладость грѣха, какъ уже извѣданная, сильнѣе влекла бы его къ себѣ, нежели добро, и выборъ бы все падалъ не на сторону сего послѣдняго, какъ и бываетъ въ задумываніяхъ перемѣниться безъ благодатнаго возбужденія. Ибо то общій законъ: *ignoti nulla cupido*, т.-е. чего не знаемъ, того и не желаемъ. Но когда въ благодатномъ возбужденіи дается ему вкусить сладость добра, то оно начинаетъ привлекать его къ себѣ, какъ уже извѣданное, вѣдомое и ощущаемое“. Короче: цѣль возбужденія благодатнаго и сила его въ томъ, что оно извлекаетъ человѣка изъ узъ грѣха и поставяетъ человѣка на точкѣ безразличія между добромъ и зломъ. Въсы воли нашей, въ которыхъ она склоняется то на ту, то на другую сторону, должны теперь стоять въ уровень. Въ рукахъ человека полная свобода дѣйствія. Возбужденный поставяется

благодатию въ *среднее между добромъ и добродѣтелию состояніе*. Она извлекаетъ его изъ узъ грѣха, лишивъ сей послѣдній власти опредѣлять его къ дѣйствованію, какъ бы противъ воли, но и не переводитъ его на сторону добра, а только даетъ ощутить его превосходство и отрадность, съ чувствомъ обязательства быть на его сторонѣ. *Человѣкъ стоитъ теперь точно между двумя распутіями и ему предлежитъ рѣшительный выборъ* ²⁰⁾.

Съ сего момента, т.-е. съ момента возстановленія въ человѣкѣ формальной свободы, начинается или сочетаніе благодати съ свободою человѣка, т.-е. постепенный переходъ послѣдней съ помощію благодати изъ реально-злаго состоянія въ реально-доброе или большее и большее окаменѣніе человѣка въ состояніи реально-злой свободы. Этимъ оканчивается и изложеніе ученія объ объективномъ спасеніи человѣка, которое теперь можетъ быть понимаемо только какъ слѣдствіе взаимодѣйствія благодати и свободы человѣка.

Примѣчаніе 1-е. Въ подтвержденіе той истины, что Евангеліе, Слово Божіе, Откровеніе вообще, понимаемое какъ сумма богооткровенныхъ *знаній* или *истинъ*, есть *одно изъ орудій* христіанской благодати по ученію древнихъ отцовъ церкви, не излишне здѣсь привести слѣдующія слова св. Иринея изъ конца третьей его книги противъ ересей (adver. haeres. Lib. III, с. 24 п. 1): „*Проповѣдь* церкви повсюду постоянна и пребываетъ неизмѣнно... Ибо даръ Божій (т.-е. откровенное ученіе или проповѣдь церкви) ввѣренъ церкви, какъ *дыханіе* дано первозданному человѣку, *для того*, чтобы всѣ члены, принимающіе его, *ожитворимся*: и въ этомъ содержится общеніе со Христомъ, т.-е. духъ Святый, залогъ негнѣнія, утвержденіе нашей вѣры и лѣствица для восхожденія къ Богу. Ибо въ церкви, говорится, Богъ положилъ апостоловъ, пророковъ, учителей и все остальное *дѣйствованіе Духа*“ ²¹⁾.

Примѣчаніе 2. Объ отличіи состоянія человѣка подъ вліяніемъ *призывающей* благодати отъ состоянія того же человѣка подъ вліяніемъ *всеобщей* или *предваряющей* благодати см. въ томъ же

²⁰⁾ Путь къ спасенію, краткій очеркъ аскетики, сочиненіе епископа Теофана. Изданіе третье, 1875 г. стр. 138. 139. 143. 144.

²¹⁾ Неизлишне здѣсь замѣтить, что 2-е правило VII Вселенскаго собора *сушность іерархіи* поставляетъ *однѣи и проповѣданіи слова Божія*.

сочиненіи преосв. Феофана, стр. 140—142. Признаками этого отличія служатъ: здѣсь, т.-е. въ естественномъ состояніи, тоска безпредметная и удушливая, тамъ, т.-е. гдѣ дѣйствуетъ откровенное слово Божіе, сознание оскорбленія Бога и оскверненія себя, сознание, не лишенное однакожъ отрадной свѣтлости и оживленности внутренняго состоянія; здѣсь безотрадная скорбь, досада на себя и стыдъ предъ людьми изъ-за нарушенія чловѣческихъ правилъ и вообще изъ-за временныхъ отношеній; тамъ крушеніе духа изъ-за нарушенія воли Божій и помраченія славы Его, растворяемое нѣкоторою надеждою на милость Божию; здѣсь свѣтлые порывы, благороднѣйшія стремленія (движенія идей), хотя и возвышающіяся надъ обыкновеннымъ порядкомъ вещей, но разрозненныя, прерывистыя, упирающіяся въ какую-то неопредѣленную, туманную и безжизненную даль, тамъ же ощущение нѣкой лучшей, совершеннѣйшей и отраднѣйшей жизни, обращенной къ Богу и въ Немъ чающее успокоенія, объемлющее духъ всесторонне, живительное, зародышъ новой лучшей жизни.

III.

Объективно-субъективное спасеніе чловѣка.

62. *Начало христіанской жизни: покаяніе и вѣра или обращеніе.* Слѣдствіемъ свободныхъ движеній воли формально-освобожденнаго чловѣка служатъ подъ вліяніемъ на него евангельской благодати: или *покаяніе и вѣра*, однимъ словомъ: *обращеніе* чловѣка, или *нераскаянность и невѣріе*, однимъ словомъ: *ожесточеніе* его. Слова: *покайтесь и вѣруйте въ евангеліе* (Марк. 1, 15 и Матѣ. 4, 17) были первыми въ устахъ Спасителя въ народу іудейскому. *Вы не захотѣли* (т.-е. покаяться и увѣровать) *и потому остается вамъ дождь вашъ пустъ* (Матѣ. 23, 37, 38) были послѣднія слова Спасителя Іерусалиму. Вообще все содержаніе слова Божія какъ ветхозавѣтнаго Закона, такъ и Евангелія, вліяя на всѣ силы чловѣческой души, не иное можетъ вызывать свободное ихъ воздѣйствіе, какъ только совокупность такихъ внутреннихъ движеній, которыя составляютъ или покаяніе и вѣру, или нераскаянность и невѣріе.

а) *Покаяніе*. Нравственный законъ, исполненный жизнью Спасителя міра, есть тотъ же самый законъ, который Богомъ данъ былъ и чрезъ Моисея и который написанъ въ сердцахъ человѣка. Представляемый теперь словомъ Божиимъ чувству и сознанию формально-освобожденнаго человѣка, онъ освѣщаетъ предъ нимъ самымъ всю глубину и прочность злаго живущаго въ немъ настроенія и дѣлое поле содѣянныхъ имъ вѣдшихъ поступковъ. противныхъ закону, а вмѣстѣ даетъ ему чувствовать и сознавать, какъ то, что все это зло есть дѣло его свободы, содѣянное имъ съ сознаниемъ его беззаконности, такъ и то, что требованія этого закона суть требованія живаго, всемогущаго и всеправеднаго Бога. Короче, подъ влияніемъ слова о нравственномъ законѣ, какъ законѣ Божіемъ, падшій человѣкъ *чувствуетъ себя есцѣло виновнымъ предъ самимъ Богомъ, безизвинительнымъ именно предъ Нимъ, безответнымъ*. Отсюда далѣе болѣзненные, сокрушительныя чувства, тѣснящіяся въ сердцахъ человѣка со всѣхъ сторонъ: къ себѣ—презрѣніе, потому что самъ былъ виновенъ своего нравственнаго развращенія; *предъ другими людьми*—стыдъ, потому что самъ сдѣлался *поношеніемъ челоуцковъ и уничтоженіемъ людей* (Псал. 21, 7); *предъ всемогущимъ и всеправеднымъ Богомъ*—болѣзненный страхъ и ожиданіе близкихъ временныхъ и отдаленныхъ-вѣчныхъ золъ. Наконецъ, *чувство собственной нравственной безсилія и беспомощности* довершаетъ внутреннее потрясеніе человѣка: онъ хотѣлъ бы сдѣлать свои дѣла несдѣланными, но это невозможно; хотѣлъ бы вырвать изъ себя самого живущее въ немъ злое настроеніе, но оно срослось со всѣмъ существомъ его; хотѣлъ бы нравственно умереть, чтобы возстать въ лучшемъ состояніи, но это не въ его силахъ. Тогда-то, если онъ не хочетъ погибнуть въ отчаяніи или ожесточиться во злѣ, онъ начинаетъ спрашивать возвышающихъ ему слово Божіе: „что сотворю?“ какъ объ этомъ спрашивали слушатели Іоанна Предтечи, обличавшаго злыя дѣла іудеевъ и указывавшаго на Агнца Божія, взяющаго грѣхъ міра (Лук. 3, 10, 12, 14) или слушатель св. ап. Петра, обличавшаго народъ, распявшій Сына Божія (2, 37). Но такое не отвращеніе отъ слова Божія, а стремленіе по его указанію найти исходъ изъ своего состоянія есть уже начало покаянія и не покаянія только, но вмѣстѣ и начало вѣры, которая также неотдѣлима отъ покаянія,

какъ сознание зла неотдѣлимо отъ сознанія добра, какъ признаніе свойствъ праведности и всемогущества въ истинномъ Богѣ неотдѣлимо отъ признанія въ Немъ и Его безпредѣльной благодати, какъ проповѣдь о Распятіи неотдѣлима отъ проповѣди о воскресеніи Искупителя мѣра, какъ приглашеніе: *покайтесь* неотдѣлимо отъ другаго: *и стѣруйте* въ евангеліе. Поэтому и полное понятіе покаянія возможно только въ связи съ тѣмъ, что называется *стѣрою во евангеліе*.

б) *вѣра, ея различныя значенія*. Понятіе о вѣрѣ евангельской лучше всего получимъ изъ ученія о ней самаго Евангелія. Евангеліе же различаетъ слѣдующія значенія вѣры: 1) значеніе содержанія евангельскаго ученія, совокупности вѣрхъ истинъ, заключающихся въ словѣ Божиимъ, къ чему бы онѣ ни относились или такъ-называемой *вѣры предметельной*; въ такомъ смыслѣ св. апостолъ Павелъ говоритъ о *наставленіи во вѣру* (Гал. 3, 2, 5), послѣ котораго вѣровавшіе этому наставленію получили Духа. Очевидно вѣра, въ которой слушатели наставлены были, означаетъ здѣсь содержаніе наставленія, а не субъективный актъ довѣрія этому содержанію, чрезъ который они удостоились получить Духа.

2) Значеніе *нравственнаго убѣжденія*, т.-е. убѣжденія въ томъ, что извѣстное нравственное произвольное дѣйствіе согласно или несогласно съ требованіями нравственнаго закона. Въ такомъ смыслѣ говоритъ св. апостолъ Павелъ о вѣрѣ по поводу соблазняющихся тою или другою пищею, „Ты имѣешь вѣру? имѣй ее самъ въ себя предъ Богомъ (о другой вѣрѣ онъ говоритъ противное, именно, что нужно ее неповѣдывать). Блаженъ, кто не осуждаетъ себя въ томъ, что избираетъ. А сомнѣвающійся, если ѣстъ, осуждается; потому что не по вѣрѣ; *а все, что не по вѣрѣ—грѣхъ*“ (Римл. 14, 22, 23). „Я знаю, говоритъ въ той же главѣ св. апостолъ, и увѣренъ въ Господѣ Іисусѣ, что нѣтъ ничего въ самомъ себѣ нечистаго, только почитающему что-либо нечистымъ, тому не чисто“ (14 ст.). Слѣдовательно немощный совѣстію грѣшитъ противъ своей вѣры, т.-е. противъ своего субъективнаго нравственнаго убѣжденія вообще; потому, называя такового немощнымъ въ вѣрѣ, св. апостолъ разумѣетъ подъ немощію собственно недостатокъ твердости въ убѣжденіяхъ, а подъ вѣрою—эти нравственныя убѣжденія вообще.

3) Значеніе *нравственнаго свойства, называемаго вѣрностію*,

честностию въ дѣлахъ своего званія: „если нѣкоторые, говорятъ св. ап. Павелъ объ іудеяхъ (Римл. 3, 3), и невѣрны были, *невѣрность ихъ* уничтожить ли *сѣрность* Божию“ (μή ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ Θεοῦ καταρῆσει?). Всѣ эти три значенія вѣры не имѣютъ примѣненія къ вѣрѣ, какъ извѣстному отношенію воли формально-освобожденнаго человѣка къ возвѣщаемому ему слову Божию: въ первомъ значеніи вѣра мыслится, какъ нѣчто только объективное по отношенію къ этой волѣ; во второмъ и третьемъ относится вообще къ поведенію человѣка, а не специально къ его поведенію въ отношеніи къ слову Божию.

4) Значеніе *довѣрія комулибо* въ смыслѣ принятія его словъ и вообще поведенія за искреннія, правдивыя, истинныя. Въ такомъ смыслѣ употребляли слово: вѣра а) Спаситель, когда напр. говорилъ Никодиму; „если Я сказалъ вамъ о земномъ и вы не вѣрите, какъ повѣрите, если буду говорить вамъ о небесномъ“ (Іоан. 3, 12); б) ученики, сказавшіе Ему среди прощальной Его бесѣды, что они теперь вѣрують, что Онъ отъ Бога изшелъ, на что Спаситель употребляя слово *сѣра* уже въ другомъ, болѣе обширномъ смыслѣ (см. ниже п. 7), отвѣтилъ: „теперь вѣруете? Вотъ наступаетъ часъ и насталъ уже, что вы разсѣетесь каждый въ свою сторону и Меня оставите одного“ (Іоан. 16, 31, 32). Въ такомъ же смыслѣ употребляетъ это выраженіе в) евангелистъ Іоаннъ о самомъ Спасителѣ, что Онъ не вѣрялъ Себя тѣмъ многимъ, которые изъ-за Его чудесъ увѣровали во имя Его (Іоан. 2, 23, 24). Понимаемая въ такомъ смыслѣ вѣра называется *историческою*.

б) Значеніе *довѣрія* въ частности къ *силѣ чудодѣйственной*. Въ такомъ смыслѣ говорилъ Спаситель ученикамъ, удивившимся тому, что по слову Его засохла смоковница: „имѣйте вѣру Божию. Ибо истинно говорю вамъ: если кто скажетъ горѣ сей: подвигнись и свергнись въ море,—и не усумнится въ сердцѣ своемъ, но повѣритъ, что сбудется по словамъ его, будетъ ему, что ни скажетъ“ (Марк. 11, 13, 14, 22, 23).

б) Значеніе твердой надежды на *помощь Божию*: „вѣрую“ ветхозавѣтные праведники „побуждали царства, получали обѣтованія, укрѣплялись въ немощи, были крѣпки на войнѣ“ и пр. (Евр. 11 г.); на *обѣтованія Божія*: „Авраамъ“, говоритъ въ другомъ мѣстѣ св. ап. Павелъ, „не поколебался въ обѣтованіи Божиимъ (о рожденіи ему сына) *невѣриемъ*, но пребылъ твердъ

въ вѣрѣ (Римл. 4, 20); вѣра есть, говорить тотъ же св. апостолъ, *уповаемыхъ извѣщеніе*²²⁾; и особенно *на спасеніе благодатию*: „мы вѣруемъ“, говоритъ св. ап. Петръ на іерусалимскомъ соборѣ въ подтвержденіе той мысли, что не слѣдуетъ возлагать на выпъ христіанъ изъ язычниковъ иго обрядоваго Моисеева закона, „мы вѣруемъ, что благодатию Господа Иисуса Христа спасемся“ (Дѣян. 15, 11). Наконецъ 7) *значеніе, обнимающее собою всѣ три послѣдніе виды вѣры*, и въ тоже время заключающее въ себѣ понятіе о *практической дѣятельности*, согласной съ содержаніемъ того, во что вѣруется, именно значеніе: *послѣдовація за Христомъ, вступленіе въ число Его учениковъ*—не въ смыслѣ слушателей только Его ученія, а слушателей и исполнителей вмѣстѣ, и еще больше исполнителей, чѣмъ слушателей, значеніе *принятія Христа всѣми силами души*, короче: значеніе вѣры во Христа, какъ *всецѣлой личной преданности Ему, какъ своему Богу и Спасителю, въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и дѣлахъ*.

Въ этомъ послѣднемъ значеніи понимаетъ вѣру самъ Спаситель, когда а) о вѣрующемъ говорить, что „вѣрующій въ Него не судится, а невѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ во имя едиnorodнаго Сына Божія (Ев. Іоан. 3, 18); здѣсь *актъ вѣры* или *невѣрія* съ одной стороны и *судъ* съ другой понимаются, какъ тождезначущія понятія; *невѣріе* есть осужденіе себя, *вѣра* есть освобожденіе отъ суда, *оправданіе*. Въ чемъ же состоитъ это осужденіе и это оправданіе или вѣра и невѣріе? „Судъ (или невѣріе), говоритъ Спаситель, состоитъ въ томъ, что свѣтъ (т.-е. Я) пришелъ въ міръ,—но человекъ не идетъ къ свѣту, ненавидитъ его; а оправданіе или вѣра состоитъ въ томъ, что человекъ идетъ къ свѣту“ (Іоан. 3, 18, 19, 20). Докогда Я въ міръ, Я свѣтъ міру: кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни (9, 5, 8, 12). Я свѣтъ пришелъ въ міръ, чтобы всякій, вѣрующій въ Меня, не оставался во тьмѣ“ (12, 46). Хожденіе во свѣтъ и вѣра, хожденіе во тьмѣ и невѣріе,—другими словами: всецѣлая личная преданность Христу или отвращеніе отъ Него—вотъ значеніе вѣры

²²⁾ По русскому переводу: осуществленіе ожидаемаго; по подлинному тексту ἐπιτιμωμένων ὑπόστασις.

и невѣрія въ Евангеліи! 5) Когда *о невѣрующемъ* говорить, что они „не изъ Его овецъ“ (10, 26); вѣровать во Христа, по Его ученію, значитъ находиться въ такомъ же отношеніи къ Нему, въ какомъ овцы находятся къ Пастырю: онѣ знаютъ его, слушаются голоса его и идутъ за нимъ, но не бѣгутъ отъ него, какъ отъ наемника (3, 4, 27). Знать голосъ своего Пастыря, принимающій во всѣ силы души, слушаться этого голоса и ходить куда онъ ведетъ, все это вмѣстѣ взятое и значитъ вѣровать. в) когда въ послѣдній день праздника кушей стоялъ Иисусъ и возгласилъ: „кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей. Кто вѣруетъ во Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева истекуть рѣки воды живой“ (Іоан. 7, 37, 38). Вѣровать во Христа значитъ принимать въ себя, пить воду жизни, иначе: воспринимать въ себя и ассимилировать себѣ Его мысли, чувства и направленіе воли, что возможно только для жаждущаго, т.-е. для находящагося въ состояніи покаянія, для сознающаго себя нищимъ въ добрѣ, для плачущаго о своемъ злѣ и для алчущаго и жаждущаго помилованія (оправданія) и силы къ добру. Такой жаждущій, напоенный водою жизни, будетъ самъ имѣть въ истинномъ смыслѣ жизнь въ себѣ самомъ и давать жизнь—напоить другихъ жаждущихъ; г) когда говорить: „приидите ко Мнѣ, возьмите ное Мое или крестъ Мой на себя, научитесь отъ Меня, слѣдуйте за Мною“ (Мѣ. 11, 28 etc.); во всѣхъ этихъ и подобныхъ изреченіяхъ Спасителя выражается призваніе слушающихъ къ вѣрѣ, къ званію учениковъ Его, которое въ томъ и состоитъ, чтобы слушая и видя Учителя, больше и больше знать Его и исполнять все то, что выражается Его словами и дѣлами, однимъ словомъ: пребывать въ Немъ. „Что мы познали Его, говоритъ евангелистъ Іоаннъ, узнаемъ изъ того, что соблюдаемъ Его заповѣди (1 Іоан. 2. 3). Потому узнаютъ всѣ, что вы Мои ученики, т.-е. вѣруете въ Меня,—говоритъ самъ Спаситель—если будете имѣть любовь между собою, или вообще, если будете соблюдать Мои заповѣди (Іоан. 13, 35; 14, 15).

Такимъ образомъ вѣра въ Евангеліе есть *во первыхъ* известное отношеніе формально-освобожденнаго человѣка не къ тому или другому ученію только слова Божія, не къ тѣмъ или другимъ только словамъ и дѣламъ святыхъ Божіихъ или къ словамъ и дѣламъ и заслугамъ только самаго Иисуса Христа, а прежде всего и существенно къ самому лицу Иисуса Христа. „Если не увѣ-

руете, что это Я, говоритъ Онъ, то умрете во грѣхахъ своихъ“ (Іоан. 8, 24). Только личная преданность каждаго отдѣльнаго вѣрующаго лицу же самаго Иисуса Христа и есть основаніе довѣрія и во всему содержанію слова Божія, къ каждому отдѣльному изреченію, дѣйствию и учрежденію какъ самаго Спасителя, такъ и Его пророковъ и апостоловъ. Все это содержаніе своимъ центромъ имѣетъ лице Иисуса Христа, составляетъ выраженіе Его духа, свидѣтельствуетъ о Немъ же. „Кто ты?“ спрашивали Его фарисеи послѣ того, какъ Онъ сказалъ: если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ своихъ (25). „Я то, отвѣчалъ Иисусъ, *что и говорю вамъ*“. Т.-е. все, въ чемъ Я являюсь вашему сознанію и чувству, все то, что вамъ говоритъ обо Мнѣ Откровеніе, все это и есмь Я. Въ этомъ смыслѣ Онъ сказалъ народу, спрашивавшему Его: „что намъ дѣлать, чтобы творить дѣла Божія?“ „Вотъ дѣло Божіе: чтобы вы вѣровали въ Того, кого Онъ послалъ“ (Іоан. 6, 28; 29). *Восторжъ*, вѣра есть отношеніе человѣка къ лицу Спасителя не одною какою-либо стороною своей духовной природы, она есть не принятіе только Его словъ и поведенія за искреннія и истинныя или вѣра историческая; такую вѣру имѣютъ бѣсы и трепещутъ (Іоан. 2, 19), только такъ вѣрующіе „временемъ вѣруютъ, а во время искушенія отпадаютъ“ (Лук. 8, 13); такая вѣра есть вѣра безъ дѣлъ, и потому мертва (Іак. 2, 26). Она, далѣе, не есть вѣра только, какъ увѣренность въ чудодѣйственной силѣ Спасителя и какъ сама совершающая чудеса: Спаситель не совершалъ для іудеевъ чудесъ, возбуждающихъ только удивленіе въ Его всемогуществу и всевѣднію, иногда запрещалъ говорить о совершенныхъ Имъ чудесахъ, и тѣмъ показывалъ, что вѣра въ Него не есть слѣпое подчиненіе величію какой-либо силы, или плодъ внезапнаго ощущенія, возбужденнаго необычайными явленіями въ видимомъ мірѣ. Многимъ, которые во имя Его пророчествовали, изгоняли бѣсовъ и многія чудеса творили, Онъ скажетъ въ послѣдній день: „Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня дѣлающіе беззаконіе“ (Мѡ. 7, 22. 23). „Если имѣю даръ пророчества“, говоритъ св. ап. Павелъ, „и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе, и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто“ (1 Кор. 13, 2). Она не есть далѣе— только надежда на помощь Божію, на обѣтованія Божія вообще

и въ частности на спасеніе Его заслугами и благодатію: эта надежда, если она не соединяется со всѣми другими условіями своего осуществленія, которыхъ требуетъ самъ Богъ и которые заключаются въ исполненіи всей воли Божіей, можетъ остаться тщетною, мертвою. Всѣ эти три вида вѣры, правда, *входятъ въ составъ истинной, спасающей вѣры*. И знаніе откровенія Божія, какъ оно является во Христѣ, необходимо: не зная Бога во Христѣ, нельзя и стать къ Нему ни въ какія отношенія; и вѣра въ чудодѣйственную силу Спасителя необходима,—иначе какъ *люди плотскіе* узнали бы, что Онъ есть Богъ и какъ приходили бы къ Нему, еслибы не ожидали прежде всего помощи въ тѣлесныхъ своихъ нуждахъ, какой они не находили нигдѣ въ мірѣ? И вѣра, какъ увѣренность въ спасенія благодатію и вообще въ исполненія обѣтованій Божіихъ, необходима: безъ этой увѣренности нѣтъ довѣрія вообще къ словамъ Спасителя и въ частности—къ умиротворенію своего сердца, сокрушеннаго покаянными чувствами. Но всего этого недостаточно для того, чтобы быть истинно вѣрующимъ; для этого нужно *дѣйствительное, фактическое послѣдованіе за Христомъ*, исполненіе всей Его воли всею волею формально освобожденнаго человѣка; другими словами: нужна всецѣлая личная преданность Ему, какъ своему Богу и Спасителю въ своихъ мысляхъ, чувствованіяхъ и поведеніи. *Такая всецѣлая преданность человека лицу Спасителя міра и Его дѣлу и есть спасающая его вѣра*, а съ этимъ и покаяніе есть столь же всецѣлое отдѣленіе его я отъ всего своего, созданнаго имъ самимъ, духовнаго организма зла, отвращеніе отъ этого зла и дѣйствительное отверженіе его затѣмъ, чтобы всецѣло отдаться Христу и Его дѣлу.

Такимъ образомъ *вѣра и покаяніе составляютъ двѣ стороны одного нераздѣльнаго акта обращенія* человѣка во Христа, и самое обращеніе есть ничто иное, какъ съ одной стороны отвращеніе человѣка отъ живущаго въ немъ зла, ненавидѣніе его, съ другой—направленіе всего его я со всѣми его силами во Христа и Его дѣлу.

63. *Три момента въ процессъ обращенія по изображенію евангельской притчи о блудномъ сынѣ* (Лук. 15, 11—32). Изъ даннаго понятія о покаяніи и вѣрѣ или объ обращеніи видно, что невозможно мыслить это обращеніе, какъ мгновенное, единичное

и притомъ объемлющее всю нравственную природу человѣка внутреннее движеніе воли, или какъ внезапный внутренній переворотъ всего строя нравственной жизни падшаго человѣка. Напротивъ элементы, входящіе въ понятіе о покаяніи и вѣрѣ, заставляютъ предполагать, что обращеніе падшаго человѣка слагается изъ неисчислимаго множества самыхъ разнообразныхъ внутреннихъ движеній въ естественномъ человѣкѣ, начиная отъ самыхъ слабыхъ, ускользающихъ отъ сознанія его и какъ бы вовсе независящихъ отъ него до вполне сознательныхъ и свободныхъ, потрясающихъ его существо. Эти элементы суть извѣстныя стремленія, чувствованія и мысли покаянной вѣры, составляющія дѣйствія съ одной стороны евангельской благодати, съ другой—формальной свободы человѣка. Какъ дѣйствія, производимыя евангельскою благодатію, становятся достояніемъ сознанія и чувства человѣка не вдругъ и не въ полномъ своемъ составѣ, а лишь по мѣрѣ единичныхъ возбужденій, которыя вліяютъ на человѣка въ безконечно разнообразныхъ степеняхъ и видахъ; такъ съ другой стороны и самая формальная свобода человѣка, какъ только *формальная*, безразличная сама по себѣ какъ къ добру, такъ и ко злу, еще не предполагаетъ собою нравственной личности, какъ имѣющей опредѣленныя, свободно созданныя, нравственно-добрыя качества, какъ готовой къ той всецѣлой рѣшимости послѣдованія за Христомъ, какая предполагается покаянною вѣрою. Эти качества свободно создаются подъ вліяніемъ евангельской благодати также только мало-по-малу, пока они не созрѣютъ до такой степени, что *личность* падшаго человѣка становится *дѣйствительно нравственно-опредѣленною* въ добромъ направленіи и слѣдовательно способною свободно отдать себя въ волю своего Спасителя, какъ орудіе Его только воли.

Весь процессъ такъ понимаемаго обращенія естественнаго человѣка въ *самыхъ общихъ, основныхъ* чертахъ своихъ лучше всего изображенъ въ евангельской притчѣ о блудномъ сынѣ: „*пришедши въ себя*, говоритъ Спаситель о блудномъ сынѣ послѣ того, какъ Онъ изобразилъ его бѣдственное положеніе на дальней странѣ, *пришедши въ себя* блудный сынъ *скажетъ*: сколько наемниковъ у отца моего избыточествуютъ хлѣбомъ, а я умираю отъ голода! *Встану и пойду* къ отцу моему и скажу ему: отче! я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою. И уже

недостойнъ называться сыномъ твоимъ; прими меня въ число наемниковъ твоихъ. *Всталъ и пошелъ къ отцу своему.*

Изъ этихъ словъ на различные моменты въ процессѣ обращенія чловѣка указываютъ слѣдующія три выраженія: 1) *пришдемъ въ себя*; 2) *встану, пойду*; 3) *всталъ и пошелъ*. Первое характеризуетъ состояніе *формальной свободы* чловѣка, подъ вліяніемъ евангельской благодати сдѣлавшейся *способною къ ршмости* послѣдовать призыванію. Этотъ моментъ можетъ быть названъ — *возбужденіемъ* чловѣка. Второе характеризуетъ первое *дѣйствіе формальной свободы* чловѣка по его побужденію, т. е. *ея дѣйствительное склоненіе на послѣдованіе евангельскому призыванію, первый зародышъ покаянной вѣры*, возникающій въ душѣ естественнаго чловѣка не безъ внутренней борьбы между живущимъ въ немъ зломъ и влеченіемъ евангельской благодати. Третье указываетъ на *результатъ этой борьбы, какъ заключительный моментъ зарожденія покаянной вѣры или обращенія.*

Возбужденіе. Прийти въ себя значитъ тоже, что изъ безсознательнаго или полусознательнаго состоянія возвратиться къ сознательному, опомниться, вполне пробудиться или проснуться. Въ нравственномъ же смыслѣ значитъ тоже, что изъ ослѣпленія, нечувствія и безпечности въ отношеніи къ добру и злу прийти въ сознаніе и чувство того и другаго, въ сознаніе своей ответственности за то и другое, и выѣсть въ чувство обязательности дѣлать добро и не дѣлать зла. Блудный сынъ, свободно оставившій отеческій домъ, оставался въ нравственномъ ослѣпленіи, нечувствіи и безпечности, пока у него было еще имѣніе и пока онъ могъ жить распутно. Дѣйствіемъ *всеобщей или промыслительной благодати* онъ былъ, правда, отчасти выведенъ изъ этого состоянія: голодъ, рабство свинопасу, работа, которая не могла обезпечить его даже тою пищею, которою питались нечистыя животныя, давали ему чувствовать всю бѣдственность его положенія и заставляли искать лучшаго. Но онъ не придумалъ бы самъ ничего лучшаго, никакого выхода изъ своего положенія, еслибы *евангельская благодать* не открыла ему, что и для него *есть еще домъ отчий*, не дала почувствовать, какое доволство царствуетъ въ этомъ домѣ, и не оживила въ немъ влеченія къ этому родному крову. Блудный сынъ, по словамъ Спасителя, опомнился только тогда, *когда вспомнилъ*: сколько наемниковъ у

отца его набыточествуютъ хлѣбомъ, и сравнилъ свое положеніе съ положеніемъ этихъ наемниковъ. Не будь въ немъ этого *воспоминанія*, т.-е. не будь для падшаго человѣка откровеннаго Слова Божія о спасеніи, онъ самъ собою не придумалъ бы для себя спасенія; онъ не могъ бы сказать: встану и пойду; ибо не зналъ бы зачѣмъ вставать и куда идти. Его состояніе на далекой странѣ, *внѣ вліянія евангельской благодати*, можно также сравнить и съ состояніемъ человѣка спящаго, у котораго сонъ, правда, *подъ вліяніемъ всеобщей благодати*, беспокоенъ, тяжелъ, соединенъ съ мрачными грезами, прерывается истинтвнымъ крикомъ: умираю! но все же это не есть вполнѣ сознательное состояніе. Евангельская благодать открываетъ ему глаза, т.-е. сознаніе не только зла, но и добра; показываетъ ему образъ родительскаго дома; даетъ ему чувствовать, какъ отрадно ему было бы возвратиться въ этотъ домъ; заставляетъ его сознаться, что онъ самъ виною того, что оставилъ отца своего и что отъ него самого зависить теперь встать и пойти къ отцу своему.

Вотъ состояніе формально-освобожденнаго человѣка *подъ вліяніемъ тѣхъ дѣйствій евангельской благодати, которыя отнесены нами къ объективному спасенію человѣка!* Чтобы это спасеніе сдѣлалось *субъективнымъ*, для этого требуется, чтобы формальная свобода сама сочеталась съ благодатію, чтобы блудный сынъ, призываемый къ отцу тогда, когда онъ хотя еще на странѣ далекой, но уже воображаетъ домъ отца,—или когда онъ, хотя еще лежитъ на своей постели, но уже съ открытыми глазами,—чтобы онъ *самъ захотѣлъ встать и возвратиться къ отцу*. Онъ пришелъ въ себя: но встанетъ ли?

Склоненіе къ послѣдованію евангельскому призыванію. Чтобы дѣйствительно самому встать, для этого нужно уже быть *самимъ собою*, т.-е. нравственно-опредѣленною личностію; а въ формально-освобожденномъ человѣкѣ эта личность существенно опредѣлена грѣхомъ; истинно-добрыя мысли, чувства и стремленія, возникшія въ немъ *подъ вліяніемъ всеобщей и евангельской благодати*, хотя и живы въ немъ и сознаются имъ,—но они не выходятъ отъ центра его личности, не суть его *собственное дѣло*; обратиться же въ его собственныя, духовныя качества, они могутъ только тогда, когда энергія его *я*, связанная грѣховнымъ настроеніемъ, съ помощію этихъ благодатныхъ возбужде-

ній, высвободится сколько-нибудь изъ этого грѣховнаго настроенія и среди самаго процесса этого высвобожденія не создастъ въ себѣ тѣхъ или другихъ зачатковъ своего собственнаго добраго нравственнаго настроенія, которые сдѣлають ее способною къ собственной рѣшимости: встать и идти. Эти зачатки его собственнаго, самодѣятельно, съ помощію благодати, созданнаго въ себѣ настроенія и суть зачатки тѣхъ нравственныхъ элементовъ, которые взятые вмѣстѣ составляютъ то, что мы называли *покаянною тѣрою*. Прослѣдить зарожденіе ихъ въ формально-освобожденномъ человѣкѣ нѣтъ возможности по безконечному разнообразію внутреннихъ условій и вѣншихъ обстоятельствъ, среди которыхъ совершается обращеніе того или другаго человѣка. Опытные подвижники различають въ процессѣ этого обращенія *моментъ колебанія* человѣка,—послѣ того, какъ онъ проснулся: вставать ему или не вставать? далѣе—*движеніе формальной свободы* человѣка сначала къ его собственному злему настроенію, чтобы изъ него высвободить свое я, чтобы человѣкъ возвратилъ себѣ потерянную надъ собою власть и сталъ до *нѣкоторой степени* личностію съ извѣстными нравственно-добрыми качествами; наконецъ—*движеніе этой, до извѣстной степени* окачествованной личності, къ Богу, чтобы принести Ему себя въ жертву, отдать Ему всецѣло всю свою, до *извѣстной степени* уже реально-добрую свободу въ жертву или, что тоже, въ *орудіе Его воли*.

Что не всякій проснувшійся тотчасъ встаетъ, т.-е. что не всякій формально-освобожденный приступаетъ къ перемѣнѣ жизни на лучшее, это понятно.

Евангельская благодать ставитъ человѣка съ одной стороны—стороны благовѣстія, вѣсти о милосердіи Божиемъ и искупительныхъ страданіяхъ Богочеловѣка и Его славы,—въ льготное, отрадное состояніе; а съ другой—со стороны правды Божіей, не пощадившей Единороднаго, требующей всецѣлаго самоотверженія и указывающей на вѣчныя муки неисполняющимъ этихъ требованій,—въ болѣзненное, стѣснительное состояніе. Кто увлечется болѣе первою стороною, тотъ легко дозволяетъ себѣ бесплодное пареніе мыслей, преждевременно предается радости доброй жизни, не успѣвъ испытать и оцѣнить всѣхъ ея условій, забывая о живущемъ въ немъ цѣломъ организмѣ яа, и потому

незамѣтно для себя разсѣвается, охлаждается, благопріятное время къ внутренней работѣ надъ собою пропускаетъ и впадаетъ снова въ обычную нравственную мертвенность. Кто, напротивъ, прилегаетъ болѣе ко второй сторонѣ, тогь легко считаетъ возникающія изъ нея серьезныя мысли—мрачными и задачи—крайне трудными; для облегченія себя отъ этихъ мыслей и задачъ беретъ за обычный образъ жизни или невинныя будто бы развлеченія, бесѣды, чтенія; а иной подвергаетъ изслѣдованію родившееся отъ обращенія на живущее въ себѣ зло, томительное чувство, чтобы доискаться, отъ чего и какъ оно могло образоваться. Тамъ стороннія впечатлѣнія, а здѣсь—разлагающее дѣйствіе изслѣдованія изглаждаютъ спасительное измѣненіе, произведенное евангельскою благодатію въ нравственной потребности человѣка; отъ чего онъ снова падаетъ въ обычную, неподвижную нравственную дебелость.

Премудрая благодать попускаетъ эти колебанія, не насилуя ею же самую возстановленной формальной свободы человѣка, напротивъ, давая ему возможность постепенно освоиться съ новыми возникающими въ немъ влеченіями, обсудить свое внутреннее состояніе въ виду этихъ влеченій не только ко злу, но и къ добру, склониться къ добрымъ влеченіямъ не только своею мыслию, но и своимъ собственнымъ чувствомъ, и сдѣлать надъ собою, хотя малое, но самостоятельное усиліе, чтобы попробовать встать съ нравственно-смертнаго одра своего. *Какъ зарождается это первое, едва замѣтное, но тѣмъ не менѣе самостоятельное усиліе, какъ произносится въ сердцѣ это единому Богу слышное слово: „надобно же наконецъ,—и такъ сейчасъ начну“,—объ этомъ можетъ сказать, если только можетъ, лишь тотъ, кто самъ, въ сознательномъ возрастѣ, имѣлъ счастье обратиться ко Христу.* И того никто также не можетъ сказать, кто въ этомъ зародышѣ первыхъ самостоятельныхъ движеній падшаго человѣка къ добру есть *болѣе дѣйствующій—благодать или свобода? Несомнѣнно только то, что и свобода дѣйствуетъ и благодать содѣйствуетъ.* Можно и такъ сказать: свобода отдаетъ себя, какъ пустую, еще не обладающую собственною энергією возможность къ добру, благодати; а благодать, съ своей стороны уже проникшая несознаваемо для человѣка въ основу его нравственной потребности, сочетается съ ея остатками, не совоимъ

угасшими въ падшемъ состояніи человѣка, усиливаетъ ихъ своею силою и составляетъ такимъ образомъ содержаніе формальной свободы человѣка. Отсюда сила уже желанія, сознаваемого какъ свое вполне собственное желаніе: „сейчасъ встану, сейчасъ за дѣло; не могу болѣе колебаться“. Лежащій во злѣ наконецъ *дѣлаетъ* действительно *первое усиліе* подняться.

Но въ это мгновеніе бездна зла, съ которымъ доселѣ успѣла сродиться эвергія нашего я и въ которомъ развились и окрѣпли силы его, даетъ ему чувствовать всю тяжесть свою. У больнаго физическими болѣзнями, когда онъ проснется отъ крѣпкаго сна, и пока думаетъ встать, все въ тѣлѣ спокойно; но лишь только онъ сдѣлаетъ усиліе, чтобы напрячь свои мышцы и дѣйствительно встать; всѣ боли въ тѣлѣ, дотошъ не беспокоившія его, даютъ о себѣ знать мучительными ощущеніями. Такъ и грѣхъ, составляющій главное настроеніе падшаго человѣка, молчитъ, пока его не касаются; но когда хотять его поправить, онъ тысячеглавый, какъ называетъ его св. Дѣвствичникъ, испускаетъ на человѣка тысячи воплей. „Помыслъ за помысломъ, движеніе за движеніемъ поражаютъ бѣднаго человѣка и влекутъ назадъ; „нападая безъ всякаго порядка, со всѣхъ сторонъ охватываютъ „душу и погружаютъ ее въ волненія своемъ. Все доброе у „человѣка держится какъ бы на волосѣхъ, и самъ онъ поминутно „готовъ оторваться отъ того, чѣмъ держится и снова погру- „зиться въ ту же среду, изъ которой хотѣлъ выйти. Одно спа- „саетъ его—та сладость, льгота и отрада, которая вкусить онъ „удостоился въ моментъ возбужденія, и та крѣпость, которую „ощутилъ онъ, когда изрекъ въ сердцѣ: „и такъ сейчасъ начну“. „Кто видѣлъ, какъ малая искра туда и сюда носится въ дымѣ, „но все еще какъ бы стоитъ за себя, или какъ малая частица „дерева бросается волнующеюся струею то вверхъ, то внизъ, „то вправо, то влево,—тогъ имѣетъ въ этомъ образѣ того, чтѣ „бываетъ въ сію минуту съ благимъ желаніемъ человѣка“.

Здѣсь-то предлежитъ человѣку какъ бы *генеральная битва* съ грѣхомъ²³⁾, изъ которой онъ долженъ выйти побѣдителемъ въ

²³⁾ Путь ко спасенію, краткій очеркъ аскетики епископа Теофана, издавіе 3-е 1875 г., стр. 148—149. Многими мыслями этого труда, а по мѣстамъ и буквальными выраженіями, здѣсь, въ ученіи о началѣ и ростѣ христіанской жизни, пользовались мы и безъ указанія на страницы.

томъ смыслѣ, чтобы упорнымъ противодѣйствіемъ злымъ наклонностямъ своимъ псподоволь образовать для своего я новыя свободно-созданныя съ помощью благодати качества, которыя и составляютъ для него *свободно созданный зачатокъ новаго духовнаго организма*, хотя этотъ зачатокъ и долго будетъ окруженъ со всѣхъ сторонъ старымъ организмомъ, ветхимъ человѣкомъ, противоборствующимъ новому. Характеръ этихъ новыхъ качествъ опредѣляется тѣми условіями, среди которыхъ они свободно создаются.

Сознавая подъ вліяніемъ благодати въ своемъ духовномъ организмѣ присутствіе зла, плоти (въ нравственномъ значеніи этого слова), и отсутствіе какого-либо добраго, свободно созданнаго въ себѣ качества, я обращаемаго субъекта необходимо сознаетъ и слѣдовательно чувствуетъ свое полное *нравственное ничтожество* и тѣмъ болѣе сознаетъ и чувствуетъ его, чѣмъ болѣе онъ находится подъ вліяніемъ благодати. Зарожденіе и ростъ такого вполне понятнаго сознанія и чувства есть уже зародышъ той великой, *исключительно христіанской* добродѣтели, которая называется *смирениемъ*. Смиреніе, т.-е. сознаніе и чувство своего нравственнаго ничтожества предъ лицомъ Божіимъ есть первая нравственно-добрая основа или точка опоры въ зломъ организмѣ нашего я, опираясь на которую оно само, какъ уже качество-важное и живущее, такъ-сказать, свою нравственную физиономію, опять съ помощью той же благодати мало-по-малу создаетъ въ себѣ зародыши и другихъ нравственно-добрыхъ предрасположеній, свойственныхъ покаянной вѣрѣ.

Само по себѣ *смиреніе* есть уже *прямая противоположность эгоизму*, понимаемому какъ *духовный*, какъ гордость или надменность, т.-е. какъ услажденіе чловѣка собственными достоинствами и стремленіе къ независимости отъ другихъ личностей, соединенное съ чувствомъ превосходства надъ ними. Само по себѣ смиреніе есть слѣдовательно уже противочувствіе или духовное противоядіе такому эгоизму.

Но парализуя духовный эгоизмъ, смиреніе тѣмъ самымъ парализуетъ эгоизмъ *чувственный* или, что тоже, *чувственность* естественнаго чловѣка; ибо для я, сознающаго свое нравственное, слѣдовательно духовное ничтожество, не можетъ не уясниться и ничтожество всего матеріальнаго міра и его чувственныхъ благъ,

въ которыхъ оно погружено и изъ разнообразныхъ привязанностей къ которымъ сложился его злой организмъ. *Сластолюбіе*, т.-е. *жажда* чувственныхъ пріятныхъ ощущений, *корыстолюбіе* или *лѣбостязательность*, т.-е. стремленіе *обезпечить* навсегда или надолго способы *удовлетворенія* этой жажды и наконецъ *властолюбіе*, т.-е. стремленіе къ власти, хотя бы надо всѣмъ міромъ, какъ къ одному изъ *могущественнѣйшихъ средствъ обезпеченія* *всѣхъ чувственныхъ наслажденій* ²⁴⁾—эти основные три вида чувственныхъ привязанностей для смиреннаго, т.-е. для сознавашаго свое нравственное, духовное ничтожество, теряютъ свое обаяніе, заманчивость, сладость; болѣе того, мало-по-малу онѣ начинаютъ выступать въ его сознаніи, какъ самопорабощеніе духа, какъ нравственное безобразіе, уродство и слѣдовательно начинаютъ возбуждать чувства *отвращенія*, *омрзненія* и *ненависти* къ себѣ. А это для я, которое до сихъ поръ жило этими привязанностями, значитъ тоже, что оно начинаетъ питать отвращеніе или ненависть къ себѣ самому; другими словами: оно какъ бы отдѣляется отъ своего собственнаго, нравственно-злаго организма тѣми *противочувствіями*, которыя возникли въ немъ подъ ударами сознанія своего ничтожества; такіа противочувствія суть, если позволено такое грубо-матеріальное сравненіе, какъ бы клинья, которые я, сознающее и чувствующее свое нравственное ничтожество, самымъ актомъ этого сознанія и чувства вбиваетъ въ свой духовный злой организмъ и этимъ колеблетъ и расшатываетъ всѣ свои чувственные узы. По мѣрѣ же такого ослабленія чувственныхъ узы, по мѣрѣ зарожденія и роста такихъ противочувствій эгоизму и чувственности, и всѣ люди, поколику они были орудіями эгоизму и чувственности, и весь міръ, какъ совокупность чувственныхъ благъ, короче: и все *земное счастье*, поколику оно понималось не какъ

²⁴⁾ Само собой разувѣется, что каждый изъ видовъ *матеріальныхъ средствъ обезпечивающихъ* пріятныя ощущенія, можетъ отъ долговременной практикы, на основаніи извѣстныхъ психологическихъ законовъ, *отдѣлаться самостоятельно страстію*, т.-е. предметомъ влеченія не ради тѣхъ ощущений, а ради себя самаго, какъ напр. *демы* могутъ быть предметомъ страсти не ради тѣхъ удовольствій, которыя чрезъ нихъ пріобрѣтаются, а ради нихъ самихъ.

результатъ нравственно-добраго развитія человѣка, а какъ совокупность эгоистически-чувственныхъ наслажденій, теряетъ свое значеніе для я. А отсюда не далеко до того, чтобы по зову евангельской благодати, до извѣстной степени обновленное я могло *дѣйствительно* начать борьбу съ своими страстями, попытаться *отвернуться себя, взять крестъ свой*, чтобы отнюдь не стыдѣясь *никого въ родѣ семъ прелюбодѣйномъ и грѣшномъ* (Марк. 8, 34—38) послѣдовать указаніямъ Евангелія, или лучше цѣркви, возвѣщающей это Евангеліе.

Церковь же, указывая на Бога, какъ на Судію и Мздовоздавателя, указываетъ на Него и какъ на Отца небснаго; и на Его единороднаго воплотившагося Сына, какъ на превышающую всякій умъ Жертву, принесенную въ умиловленіе правды Божіей за грѣхи всего міра; и на славу Спасителя, въ Своемъ воскресеніи, вознесеніи на небо и сѣденіи одесную Отца, явившаго полное торжество добра надъ зломъ и дарующаго такое же торжество всѣмъ Своимъ послѣдователямъ; и на Св. Духа Утѣшителя, таинственнымъ налітіемъ готоваго даровать сердцу человѣка какъ незаслуженное имъ прошеніе грѣховъ, умиротвореніе его совѣсти, такъ и еще менѣе заслуженныя новыя силы для торжества надъ зломъ со всѣми его послѣдствіями во времени и въ вѣчности. Указывая на такіе свойства и дары Божіи и на зависящую отъ свободы человѣка возможность такихъ двухъ коренныхъ измѣненій въ нравственномъ состояніи обращаемаго церковь предлагаетъ его формальный и уже до извѣстной степени означенной въ добромъ направленіи свободѣ *предать себя, свое я всецѣло въ орудіе воли Спасителя міра* или, что тоже *увѣровать въ Него*. Зачатокъ *вѣры*, понимаемой и какъ личное *довѣріе* къ истинности всѣхъ словъ Спасителя и къ искренности всего Его поведенія на землѣ и *надежда* на силу Его крестныхъ заслугъ и на всѣ Его обѣтованія и въ частности на обѣтованіе Имъ Св. Духа Своимъ послѣдователямъ и на торжество, съ Его помощію, добра надъ зломъ во времени и въ вѣчности, и какъ *любовь* или влеченіе къ общенію съ Нимъ въ страданіяхъ и въ славѣ, во временной и вѣчной жизни, *зачатокъ такъ понимаемой вѣры*, постепенно возникающей въ обращаемомъ, поколику его вѣрѣ и чувства обращены отъ себя къ Богу, и *есть вѣнецъ тѣхъ нравственныхъ качествъ*, которыя обращающійся, съ по-

моцію благодати, *созидаетъ въ себѣ до своего возрожденія*; она есть уже зачатокъ не только *рѣшимости* обращаемаго, но и его *нѣкоторой дѣйствительной силы*—*самымъ дѣломъ* отвергнуться себя и послѣдовать за Христомъ.

Начинающій такъ вѣровать до таинственнаго возрожденія своего есть хотя и блудный сынъ, но уже близкій къ помилованію, не мертвый, а оживающій; онъ пришелъ въ сознание себя или пробудился; онъ не поколеблется уже и не пытается только встать съ нравственно-смертнаго одра своего и бороться съ влекущимъ его назадъ эгоизмомъ и чувственностію; но самымъ дѣломъ, не смотря на облегающія его эти страсти съ ихъ развѣтвленіями, среди борьбы съ ними *встающій и теперь рѣшающійся сдѣлать первый шагъ къ Отцу своему*. Это возстаніе или рѣшимость и есть ничто иное, какъ *плодъ покаянной вѣры, въ которую теперь воплотилась формальная свобода обращаемаго и которая составляетъ новый нравственно-добрый обликъ его я*; эта рѣшимость требуетъ уже, по природѣ своей, немедленнаго фактическаго проявленія своего въ жизни. И она немедленно выражается въ томъ, что покаянно-вѣрующій, не колеблясь предъ всею Христовою церковію, дѣйствительно *отрицается зла, т.-е. сатаны и всѣхъ дѣлъ его, и всѣхъ апелъ его, и всего служенія его, и всея юрдыни его*; иначе вступаетъ въ число оглашенныхъ, и отрешись отъ зла, *сочетавается со Христомъ*; т.-е. приступаетъ къ возрожденію водою и Духомъ, въ *св. таинствахъ крещенія и миропомазанія*.

64. *Возрожденія въ св. таинствахъ крещенія и миропомазанія, или частныя: оправданіе и освященіе. Измѣненія, чудесно совершаемая спасающею благодатію въ нравственномъ состояніи обращаемаго въ силу его покаянной вѣры, чрезъ св. таинства крещенія и миропомазанія, завершаютъ весь процессъ обращенія.* Въ притчѣ о блудномъ сынѣ это есть тотъ моментъ, когда онъ былъ уже на *пути къ дому отца своего* и когда отецъ, увидѣвъ его издавеча, *самъ пошелъ на встрѣчу ему*. Падшій человекъ и Самъ Богъ встрѣчаются непосредственно и дѣйствительно въ таинствахъ крещенія и миропомазанія. И какъ тамъ, въ притчѣ, отецъ, встрѣтивши сына еще далеко отъ дому своего, *палъ ему на шею, облобызалъ его, ввелъ въ свой домъ въ качествѣ не наемника, а кровнаго сына своего, приказалъ одѣть его наилуч-*

шею одеждою, дать перстень на руку его, обути его ноги и устроить для него великій праздникъ, полный радости и веселія; ибо этотъ сынъ пропалъ было, а теперь найденъ, умеръ было, а теперь ожилъ: такъ и въ св. таинствахъ крещенія и миропомазанія Богъ изливаетъ на душу падшаго, а нынѣ обратившагося человѣка чудеса любви своей, которыя неизвѣримо выше всѣхъ чудесъ, когда-либо совершавшихся надъ тѣломъ человѣка или въ области вѣшной природы; Онъ совершаетъ въ ней то, что на языкѣ церкви и систематическаго Богословія называется: *оправданіемъ и освященіемъ*, однимъ словомъ—*возрожденіемъ*.

Съ *объективной*, догматической точки зрѣнія, или *со стороны Бога* оправданіе падшаго, но вѣрующаго человѣка, есть прощеніе ему грѣха,—какъ грѣховнаго состоянія и какъ отдѣльныхъ сознательныхъ противонаравственныхъ его дѣйствій, въ силу заслугъ Христовыхъ, *ими*: есть снятіе съ него осужденія или проклятія; *ими*: есть вмѣненіе ему праведности Христовой въ его собственную праведность, какъ бы облеченіе его въ Христову праведность. Съ *субъективной* же или *нравственной* точки зрѣнія, оправданіе есть такое состояніе грѣшнаго человѣка, въ которомъ онъ, несмотря на то, что самъ ничего не сдѣлалъ истинно добраго, чувствуетъ полное умиротвореніе своей совѣсти, ничѣмъ не возмущаемой, миръ своего нравственнаго чувства, болѣе того: блаженство или радость о Св. Духѣ. Это есть не его искусственное, какъ бы напускное и потому поверхностное и шаткое довольство собою, которое въ грѣшномъ человѣкѣ зависитъ отъ его легкомысленнаго самоувѣрія, или которымъ онъ обманываетъ себя самого,—или не то болѣзненное и мучительное состояніе, въ которомъ онъ находился, когда его угрызала совѣсть, а тотъ миръ Божій, который и самъ Христосъ носилъ въ Себѣ въ теченіе всѣхъ тревоженій Его земной жизни и котораго не отняли у Него ни муки на вѣрстѣ, на которомъ Онъ не переставалъ любить и быть едино со Отцемъ, ни самая смерть.

И это оправданіе, понимать ли его съ объективной или съ субъективной точки зрѣнія, въ обоихъ случаяхъ есть чистый *даръ милосердія Божія*, ничѣмъ не заслуженное *чудо искупленія чело-вѣка*. Покаянная вѣра, обуславливающая собою это чудо, сама возможна въ человѣкѣ подъ вліяніемъ, какъ мы видѣли, ничѣмъ

не заслуженной евангельской благодати и ни въ какомъ случаѣ не можетъ давать мысль о какой-либо *заслужь* или о *правѣ* со стороны человѣка на оправдывающую благодать: она есть только способность человѣка принять въ себя этотъ ничѣмъ не заслуженный великій даръ милосердія Божія, „Воздаяніе дѣлающему“, т. е. воздаяніе по заслугамъ, говоритъ св. ап. Павелъ, „вмѣняется не по милости, но по долгу: а не дѣлающему, но вѣрующему въ Того, кто *оправдываетъ нечестиваго, въра его вмѣняется въ праведность*“ (Римл. 4, 4. 5). Здѣсь оправданіе, очевидно, понимается съ объективной точки зрѣнія, какъ оправданіе со стороны Бога. Но эта какъ бы внѣшняя праведность отнюдь не остается, по ученію слова Божія, только внѣшнею, а отражается и во внутреннемъ состояніи оправданнаго. „Если исповѣдуемъ грѣхи наши“, говоритъ другой св. апостоль, „то Онъ (І. Христъ), будучи вѣренъ и праведенъ *проститъ намъ грѣхи наши, и очиститъ насъ отъ всякой неправды*“ (1 Іоан. 1, 9): проститъ и *дѣйствительно очиститъ насъ*, а не сочтетъ только насъ очищенными, а на самомъ дѣлѣ оставшимися будто въ нечистотѣ, только прикрытой какъ бы извнѣ праведностію Христовою. И св. ап. Петръ, говоря на Іерусалимскомъ соборѣ объ оправданіи язычниковъ, выразился не такъ, что Богъ будто бы только не вмѣняетъ имъ грѣховъ ихъ, но такъ, что „сердцевѣдецъ Богъ *вѣроу очиститъ сердца ихъ*“ (Дѣян. 15, 9). Потому-то, говоря о внутреннемъ состояніи крестившихся и присоединившихся къ церкви, Слово Божіе изображаетъ это состояніе, какъ полное мира и радости (Дѣян. 8, 39. 13, 52 и т. д.). „Не видя (І. Христа), но вѣруя въ Него, вы радуетесь радостію неизреченною и преславною“ (1 Петр. 1, 8). „Миръ Божій, который превыше всякаго ума, соблюдеть сердца ваши и помышленія ваши во Христвъ Іисусѣ“ (Филип. 4, 7). „Радуйтесь всегда во Господѣ и еще говорю: радуйтесь“ (ст. 4).

Итакъ, оправданіе человѣка есть со стороны Бога невмѣненіе ему грѣха, прощеніе его и дѣйствительное очищеніе отъ грѣха по вѣрѣ во Христа; со стороны же самого человѣка: есть состояніе умиротворенія нравственнаго чувства, духовная радость и блаженство. Съ той и другой стороны вмѣствъ оно есть ничѣмъ не заслуженное, чудесно дарованное человѣку „*царствіе Божіе*, которое“, по апостолу, „есть не пища, не питіе, но пра-

ведность и миръ и радость во Св. Духъ“ (Римл. 14, 17). Само собою разумѣется, что слово: *царствіе Божіе* здѣсь понимается пока *только какъ даръ благодати въ силу вѣры* обращеннаго, но не какъ виѣствъ и явленіе и результатъ свободной дѣятельности возрожденнаго человѣка въ его отношеніяхъ къ другимъ людямъ и къ внѣшней природѣ.

Необходимо однакоже имѣть въ виду, что очищеніе или освобожденіе человѣка отъ грѣха въ актѣ оправданія не то означаетъ, что будто въ духовномъ организмѣ оправданнаго не осталось никакого слѣда прежде созданныхъ имъ въ себѣ злыхъ качествъ, будто слѣдовательно злое пожеланіе или возбужденіе ко злу изнутри этого организма исчезло изъ него. „Никто не говори“, учить св. ап. Іаковъ уже возрожденныхъ, „Богъ искушаетъ меня; потому что Богъ не искушается зломъ и Самъ не искушаетъ никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь *собственною похотью*. *Похоть же зачавши рождаетъ грѣхъ; а сдѣланный грѣхъ рождаетъ смерть*“ (Іаков. 1, 13—15). Обращая далѣе вниманіе на дѣйствительные, въ христіанскомъ обществѣ возникающіе грѣхи, тотъ же апостолъ говоритъ: „откуда у васъ вражды и распри?“ (4, 1). И извѣстное описаніе св. апостоломъ Павломъ (Римл. 7 гл.) борьбы между духомъ и плотію (т.-е. между зачатками добрыхъ качествъ въ оправданномъ и злымъ его настроеніемъ, какъ слѣдствіемъ прежней грѣховной жизни), имѣетъ примѣненіе ко всякому оправданному, доколѣ онъ живетъ на землѣ. Зло слѣдовательно живетъ въ духовномъ организмѣ оправданнаго, готово всегда помимо его силы самоопредѣленія возникнуть въ сознаніи, обратить на себя вниманіе этой силы и если можно, привлечь ее на свою сторону. Сила самоопредѣленія въ отношеніи къ добру и злу въ оправданномъ есть его *реально добрая*, но не *идеальная* свобода; и реально добрую она стала настолько, насколько осуществлена не всецѣло, а лишь въ вышеизложенныхъ свойствахъ покаянія и вѣры, оживленныхъ сверхъ того торжествомъ помилованія во Христѣ и блаженствомъ мира съ Богомъ и совѣстію. Разность между состояніемъ оправданнаго и не оправданнаго, правда, неизмѣримая. Въ центрѣ духовнаго организма въ оправданномъ, въ его я,—зла не существуетъ; оно живо только въ его периферіи и потому составляетъ для него не опредѣляющую, а только

искушающую силу, не господствуетъ въ немъ, а только возбуждаетъ его, влечетъ къ себѣ. Но все же это влеченіе есть обнаруженіе живой силы. И само чувство мира и блаженства въ Богѣ, какъ *состояніе*, какъ *чувство*, какъ бы то ни было ожилено, не есть свободно созданное *настроеніе воли* и потому само по себѣ отнюдь не ручается за то, чтобы въ оправданномъ достаточно было и практической энергіи къ осуществленію добра всегда и во всемъ и къ непремѣнной побѣдѣ надъ живущимъ въ немъ зломъ, хотя бы это зло и было уже ослаблено. Вотъ почему *оправданіе* человека не совершается въ православной христіанской церкви *безъ освященія* его, т.-е. безъ дарованія ему чрезвычайной силы Божіей, вполне достаточной къ полному осуществленію воли Божіей и къ самостоятельному, при содѣйствіи Божіемъ, очищенію его отъ всѣхъ злыхъ качествъ или предрасположеній, гнѣвдящихся въ его духовномъ организмѣ, *несмотря на его оправданіе предъ Богомъ*.

Спасая падшаго, Богъ дѣлаетъ для него все, что служить къ его полному благу на землѣ и въ вѣчности. Просвѣтивъ его сознаніе и чувство въ актѣ призванія или возбужденія къ покаянію и вѣрѣ, облаженствовавъ его въ актѣ оправданія, Богъ одновременно съ этимъ послѣднимъ актомъ укрѣпляетъ и его волю, усиливая въ ней направленіе, согласное съ направленіемъ воли Божіей, сообщая ей энергію, достаточную для полного осуществленія этой воли, производя въ оправданномъ, однимъ словомъ, *освященіе*. „Самъ Богъ да *освятитъ* васъ во всей полнотѣ“ (1 Фессал. 5, 23). Богъ мира да *усовершитъ* васъ во всякомъ добромъ дѣлѣ, къ исполненію Его воли, производя въ васъ благоугодное Ему, чрезъ Іисуса Христа (Евр. 13, 20, 21). Богъ всякія благодати да *совершитъ* васъ, да *утвердитъ*, да *укрѣпитъ*, да дѣлаетъ непоколебимыми (1 Петр. 5, 10). Такія благожеланія выражаютъ св. апостолы вѣрующимъ въ посланіяхъ къ нимъ. Но не въ формѣ только благожеланій, а положительно св. апостолы выражаютъ свое *убѣжденіе*, увѣренность (будучи *утверены*, Филип. 1, 6), что „начавшій въ насъ доброе дѣло (т.-е. обращеніе) будетъ *совершать* его до дня Іисуса Христова“ (ibid), что „Богъ производитъ въ насъ хотѣніе и дѣйствіе по своему благоволенію“ (Филип. 2, 13). Усиленіе слабой воли обращающагося и направленіе ея къ добру силою самаго Бога или, что тоже, бла-

годатію Его, и есть то, что мы называемъ *освященіемъ челоѣка* и что Слово Божіе называетъ также *даромъ Св. Духа*, когда говорить не о чрезвычайныхъ между христіанами дарахъ пророчества или чудесъ вообще, а о присущей каждому христіанину *благодатной помощи въ добръ*. Сознаніе въ себѣ этой силы, какъ *отдѣльной* отъ собственныхъ силъ, для христіанина *невозможно* уже потому, что она естественно совпадаетъ съ основаніемъ нравственной потребности въ челоѣкѣ, т.-е. съ его инстинктивнымъ и потому *несознаваемымъ влеченіемъ* къ добру. А это собственное влеченіе доступно сознанію только чрезъ нравственное чувство, которое, будучи *чувствомъ самого челоѣка*, не заключаетъ въ себѣ элементовъ для различенія того, какою неознаваемою силою, своею или отъиѣ привзошедшею возбуждено оно.

Слово Божіе и практика православной церкви показываютъ, что за оправданіемъ челоѣка, за прощеніемъ грѣховъ и умиротвореніемъ его совѣсти, всегда слѣдуетъ или по крайней мѣрѣ совпадаетъ съ нимъ освященіе или сообщеніе дара Св. Духа. Иудеямъ, возбужденнымъ проповѣдію св. ап. Петра о Распятіи и Воскресшемъ и вслѣдствіе того спрашивавшимъ: „что намъ дѣлать“,—апостолъ отвѣчалъ: „покайтесь“ (стижите то настроеніе покаянной вѣры, которое сдѣлаетъ васъ способными къ оправданію и освященію) „и да крестится *каждый изъ васъ*“ (т.-е. самъ. какъ уже имѣющій до извѣстной степени свою нравственно-добрую физиономію) „во имя Господа Иисуса Христа *для прощенія грѣховъ*“ (т.-е. для оправданія); „и *получите даръ* Св. Духа“ (освященіе Дѣян. 2, 38). Вотъ вѣратцѣ существенные плоды вліянія евангельской, спасающей, не только оправдывающей, но и освящающей благодати, достигаемые съ участіемъ самого спасаемаго въ началѣ его христіанской жизни! „Когда явилась благодать и челоѣколюбіе Спасителя нашего Бога“, учитъ св. апостолъ Павелъ (Тит. 3, 4—7), „Онъ спасъ насъ не по дѣламъ праведности, которыя бы мы сотворили, а по своей милости“ (т.-е. вслѣдствіе покаянной вѣры; но какимъ способомъ?) *вопервыхъ, „банею возрожденія“*, т.-е. по словамъ того же св. апостола въ другихъ мѣстахъ (Еф. 5, 26; Дѣян. 22, 16) *водною банею очищенія или омовенія грѣховъ*; и затѣмъ *во вторыхъ, „банею обновленія Св. Духомъ, котораго Онъ излилъ на насъ*

обильно чрезъ Иисуса Христа, Спасителя нашего“, т.-е. чрезъ освященіе; „чтобы“, заключаетъ апостолъ, оправдавшій Его благодатию, мы по упованію содѣлялись наследниками вѣчной жизни“. Приведемъ еще одно изреченіе того же апостола въ доказательство неразрывной связи освященія съ оправданіемъ въ дѣлѣ спасенія человѣка. „Нѣкоторые изъ васъ“, говоритъ онъ о христіанахъ изъ язычниковъ, „были неправедны (идолослужители, блудники и проч.), но *освятимись, но оправдимись* именемъ Господа нашего Иисуса Христа (въ крещеніи) и Духомъ Бога нашего“ (чрезъ возложеніе рукъ или муропомазаніе, 1 Кор. 6, 11).

Актъ оправданія и освященія и во времена апостольскія совершался и доселѣ въ православной церкви совершается одновременно при посредствѣ особыхъ видимыхъ священнодѣйствій, возываемыхъ св. таинствами крещенія и муропомазанія или возложенія рукъ. Рожденіе отъ воды и отъ Духа и по ученію самого Спасителя составляетъ одинъ нераздѣльный актъ возрожденія человѣка или его спасенія. „Если кто не родится отъ воды и Духа, то не можетъ войти въ царствіе Божіе“ (Іоан. 3, 5), учитъ Онъ о возрожденіи. Какъ при крещеніи Его самого на Іорданѣ видимо сошелъ на Него Святыи Духъ въ видѣ голуба, такъ и крещеніе всякаго въ оставленіе грѣховъ соединяется съ сообщеніемъ ему даровъ Св. Духа. Бывали, правда, въ первенствующей церкви случаи, когда за крещеніемъ не тотчасъ слѣдовало нзведеніе Св. Духа на новокрещенныхъ: такъ крещенные св. діакономъ Филиппомъ самаряне не получали Св. Духа, пока апостолы не услышали объ ихъ крещеніи и не послали къ нимъ Петра и Іоанна, которые помолились о нихъ, возложили на нихъ руки и они приняли Св. Духа (Дѣян. 8, 14—17). Бывало иногда и такъ, что освященіе совершалось прежде оправданія. Такъ Корнилій Сотникъ и съ нимъ собравшіеся для слушанія св. ап. Петра удостоились дара Св. Духа во время проповѣди, прежде крещенія, совершеннаго послѣ (Дѣян. 10 гл.). Но и тотъ и другой случай, указывая на возможность освященія отдѣльно отъ оправданія (на Западѣ муропомазаніе или конфирмація и теперь совершается не въ одно время), одинаково свидѣтельствуютъ о томъ, что одно другому необходимо должно восполняться въ заключительномъ актѣ обращенія человѣка или, что

одно безъ другаго не спасаетъ человека. Вообще ученіе объ оправданіи и освященіи чрезъ крещеніе и возложеніе рукъ было такъ общезвѣстно во времена апостольскія, что св. ап. Павелъ въ посланіи Евр. гл. 6, 1 ст. считаетъ излишнимъ и останавливается на этихъ *начаткахъ ученія самого Христа*. „Оставивъ начатки ученія Христова, говоритъ онъ, „поспѣшимъ къ совершенству и не станемъ снова полагать основаніе обращенію отъ мертвыхъ дѣлъ и вѣрѣ въ Бога (т.-е. покаянію и вѣрѣ), ученію о крещеніяхъ и возложеніи рукъ“ и проч. „Невозможно, продолжаетъ онъ, однажды просвѣщенныхъ и ввусившихъ дара небеснаго (т.-е. крещенныхъ и муропомазанныхъ) и отпавшихъ опять обновлять покаяніемъ, когда они снова распинаютъ въ себѣ Сына Божія и ругаются Ему“ (Евр. 6, 1—6). По уставу православной церкви, непосредственно за крещеніемъ вступающаго въ церковь и доселѣ слѣдуетъ его муропомазаніе; а послѣ муропомазанія, окропляя водою новокрещеннаго и муропомазаннаго, священникъ, согласно съ тѣмъ же уставомъ, такъ выражаетъ плоды этихъ Таинствъ: „*оправдался еси, просвѣтился еси, освятился еси, омылся еси* именемъ Господа нашего Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего“ и потомъ, отирая его губкою, повторяетъ: *крестился еси, просвѣтился еси, муропомазался еси, освятился еси, омылся еси*: во имя Отца и Сына и Св. Духа“. Если изъ этихъ словъ, указывающихъ нагъ на виѣшнія, такъ и на внутреннія дѣйствія, совершенныя въ обоихъ Таинствахъ, мы остановимъ вниманіе отдѣльно на тѣхъ и другихъ, то окажется, что къ внутреннимъ дѣйствіямъ Таинствъ церковь относитъ: оправданіе и освященіе, однимъ словомъ просвѣщеніе (тѣ же, что возрожденіе); а къ виѣшнимъ: крещеніе или омовеніе и муропомазаніе.

Оправданіе и освященіе составляютъ такимъ образомъ два нераздѣльных момента завершительнаго акта обращенія, который однимъ словомъ можетъ быть названъ *возрожденіемъ* или *простыщеніемъ*. Вотъ почему и самъ Іисусъ Христосъ называется не только нашимъ искупленіемъ (разумѣется объективное спасеніе), но и *простыщеніемъ* и *праведностію* и *освященіемъ* (1 Кор. 1, 30).

Вѣрующій и въ силу своей вѣры благодатію Божіею возрожденный есть уже не блудный сынъ, идущій къ дому прогнѣван-

наго Отца своего, чтобы просить Его о помилованіи и принятіи въ число Его наемниковъ, но обновленный во всемъ нравственномъ состояніи своемъ, любимый сынъ любящаго Отца, живущій уже въ Его домъ въ тѣснѣйшемъ общеніи и единеніи съ Нимъ. „Кто во Христѣ, тотъ *новая тварь*; древнее прошло, теперь все *новое*“ (2 Кор. 5, 17). „Вы научились отложить прежній образъ жизни ветхаго человѣка, истлѣвающаго въ собственныхъ похотяхъ, а *обновиться* духомъ ума вашего и облечься въ *новую* человѣка, созданнаго по Богу въ *праведности и святости истины*“ (Ефес. 4, 22—24). „Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить въ страхѣ, но приняли духа *установленія*, которымъ *взываемъ*: авва, *отче!* Все водимые Духомъ Божиимъ суть *сыны Божіи*“ (Римл. 8, 14—15). „*Любовь* Божія *измѣлась въ сердца наши* Духомъ Святымъ, даннымъ намъ“ (Римл. 5, 5). „Тѣмъ, которые приняли Его (Иисуса Христа) *вѣрующимъ* во имя Его, Онъ далъ власть быть *чадами Божіими*, которые не отъ крови, ни отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились“ (Іоан. 1, 12—13). „*Дѣти!* Вы отъ Бога и побѣдили ихъ (ложныхъ пророковъ); ибо Тотъ, *Кто съ васъ*, больше того, что въ мірѣ“ (4, 4). „Если *пробудеть* въ васъ то, что вы слышали отъ начала, то и вы *пробудете съ Сыномъ и Отцомъ*“ (1 Іоан. 2, 21). „Развѣ вы не знаете, что вы *храмъ Божій*, и *Духъ Божій живетъ въ васъ*? Если кто *разоритъ храмъ Божій*, того покараетъ Богъ: ибо храмъ Божій *святъ*, а сей храмъ—вы“ (1 Кор. 3, 16—17). „Я живу, но уже не я, а *живетъ во мнѣ Христосъ*“ (Галат. 2, 20). „Соединяющійся (или точнѣе приляпывающійся ко Господу), съ Господомъ *есть одинъ духъ съ Господомъ*“ (1 Кор. 1, 17).

65) *Заключеніе ученія о началѣ христіанской жизни.* Изложивъ понятіе 1) о *возбужденіи* или *призваніи* естественнаго человѣка евангельскою благодатію, 2) объ *образованіи* въ немъ, подъ вліяніемъ этой благодати, свойствъ *покаянной вѣры* до той степени зрѣлости, на которой она выразилась въ рѣшимости дать *обѣтъ* отречься отъ зла и сочетаться со Христомъ и наконецъ 3) объ *оправданіи и освященіи*, которыхъ давшій *обѣтъ* удостоивается въ силу своей вѣры въ св. таинствахъ крещенія и миропомазанія, изложивъ понятія объ этихъ трехъ моментахъ *возрожденія* человѣка, тѣмъ самымъ мы изложили *зарожденіе или начало въ немъ новой, благодатной или христіанской жизни; благодатной*

потому, что первый и послѣдній моментъ возрожденія (призываніе и оправданіе съ освященіемъ) принадлежать исключительно благодати Божіей; *христіанской* потому, что какъ внутреннія дѣйствія благодати совершены ею въ силу заслугъ Христовыхъ, такъ и внѣшній актъ крещенія и миропомазанія, совершенный со стороны возрожденнаго по внутреннимъ побужденіямъ его собственнаго покаянія и вѣры, есть первое свободное осуществленіе имъ заповѣди Христа Спасителя о возрожденіи водою и Духомъ и вмѣстѣ есть запечатлѣніе обѣта отнынь жить по образу жизни и по ученію самого Христа, въ общеніи съ Нимъ и съ Его же помощію.

Положенное въ человѣкѣ начало *христіанской релігіозной жизни* есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совершившееся фактически начало *земнаго спасенія* его. Но это начало жизни или спасенія, какъ и всякое начало, зародышъ или сѣмя, требуетъ своего продолженія, развитія и совершенствованія среди данныхъ условій земной жизни. Такое *развитіе и совершенствованіе себя и составляетъ для возрожденнаго основную задачу всей его земной жизни*, ибо: 1) зародышъ или сѣмя новой жизни въ возрожденномъ есть зародышъ, возникшій въ ветхомъ духовномъ организмѣ человѣка, есть сѣмя, всѣянное среди тернія, есть искра, отовсюду еще закрываемая пепломъ; это есть только обновленіе я человѣка, возстановленная энергія его самоопредѣленія, свѣтящійся центръ его личности, тогда какъ всѣ орудія силы этой личности, т.-е. душевныя и тѣлесныя силы, издавна пріобывшія и потому наклонныя къ злой дѣятельности, еще не пріучены къ дѣятельности доброй и вся внѣшняя окружающая ихъ обстановка можетъ ежеминутно возбуждать въ нихъ эти старыя, злыя привычки, можетъ искушать христіанина. 2) И самыя благодатныя дѣйствія въ человѣкѣ, какія явно и дѣйствительно испытываетъ оправдаваемый и освящаемый, какъ чистоту своего нравственнаго чувства, какъ живую энергію къ послѣдованію за Христомъ, какъ блаженство богообщенія, хотя по ученію великихъ подвижниковъ христіанской церкви (св. Макарія египетскаго, св. Діодеха, св. Исаака сиріанина и др. см. Путь во спасенію пр. Теофана, стр. 182—193) никогда не оставляютъ христіанина, но отнюдь не остаются для него столь же осязательными и явными, какими они были въ моментъ его возрожденія. Напротивъ давъ возрож-

денному вкусить всю оладость жизни въ Богѣ, благодать скрываетъ отъ него свое присутствіе въ немъ, оставляя его дѣйствовать какъ бы одного, среди трудовъ, неодоумнѣій и даже паденій и только по прошествіи болѣе или менѣе долгаго періода испытанія вселяется въ него *явно*, дѣйствительно, *ощутимо*. Получивъ однажды возможность или силу побѣждать живущее въ себѣ зло и создать въ себѣ нравственно-добрыя качества, христіанинъ призывается къ собореннымъ подвигамъ, къ *аскетизму*, понимаемому уже не въ смыслѣ власти надъ собою и своимъ тѣломъ вообще, какъ мы видѣли въ 1-й части нравственнаго богословія, а въ смыслѣ *подвиговъ своего христіанскаго самоусовершенствованія или самовоспитанія* (по всѣмъ сторонамъ религиозно-нравственной жизни, призывается къ тому, чтобы само дѣятельно создать въ себѣ и потому сдѣлать неотъемлемымъ отъ себя то царствіе Божіе, которое онъ испыталъ въ себѣ во время возрожденія и которое теперь опять какъ бы скрылось отъ него. „Царствіе небесное, учить и самъ Спаситель, силою беретъ и употребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Мате. 11, 12).

Указать, какъ растетъ и укрѣпляется христіански-религіозная жизнь въ человѣкѣ, удостоившемся возрожденія въ болѣе или менѣе зрѣломъ возрастѣ, значитъ то же, что изложить правила *христіанской аскетикѣ*, извѣстная изъ опыта св. Божіихъ и принятыми во всякому христіанину ²⁵⁾.

66. *Возрастаніе христіанской жизни а) храненіемъ и питаніемъ въ себѣ духа ревности о жизни по воли Божіей*. Начало христіанской жизни выразилось: со стороны человѣка въ его объѣтъ отречься отъ зла и сочетаться со Христомъ, данномъ имъ предъ врещеніемъ въ силу покаянной вѣры его, со стороны Бога— въ оправданіи и освященіи человѣка. Чтобы самодѣятельно развить и укрѣпить въ себѣ это начало новой благочестивой жизни во Христѣ, христіанинъ съ своей стороны долженъ: 1) хранить во всю жизнь свою и возвращать въ себѣ этотъ *духъ рѣшимости* или *ревности* о жизни въ Богѣ: „духъ не угашайте“ (1 Фессал.

²⁵⁾ При изложеніи этихъ правилъ, мы держимся „Пути ко спасенію“ пресвященнаго Феофана, какъ единственнаго въ нашей литературѣ систематическаго опыта аскетикѣ, хотя и не во всемъ можемъ слѣдовать указаніямъ этого опыта.

5, 19); 2) орудныя, душевныя и тѣлесныя силы, чрезъ которыя дѣйствуетъ и проявляется духъ челоука, укрѣплять въ религіозной дѣятельности, чтобы челоукъ „освященъ былъ во всей полнотѣ и чтобы его духъ, душа и тѣло во всей цѣлости сохранены были безъ пороча въ пришествіе Господа нашего Іисуса Христа“ (1 Тессал. 5, 23); 3) вести брань со зломъ, которое хотя и ослабленное, живетъ въ его духовномъ организмѣ и возбуждаемое извнѣ, искушаетъ свободу челоука и противодѣйствуетъ его духу: „удерживайтесь отъ всякаго зла“ (Ефес. 6, 11—13). Храненіе и питаніе духа ревности о жизни въ Богѣ, упражненіе всѣхъ орудныхъ силъ въ религіозной дѣятельности и борьба съ искушеніемъ ко злу и побѣда надъ нимъ: вотъ три въ жизни христіанина неотдѣлимые другъ отъ друга момента, въ осуществленіи которыхъ свободою его состоитъ процессъ возрастанія его христіански-религіозной жизни.

Какъ до *первой рѣшимости* отреченія отъ зла и сочетанія со Христомъ естественный челоукъ дошелъ, начавъ съ того, что что онъ подѣ влияніемъ евангельской благодати *пришелъ въ себя*, т.-е. узрѣлъ и почувствовалъ какъ свое зло, котораго прежде не сознавалъ и не чувствовалъ, такъ и тотъ міръ добра, который ему открыло слово Божіе и котораго онъ прежде не могъ знать, и затѣмъ при сравненіи своего состоянія съ этимъ міромъ создалъ въ себѣ свойства покаянной вѣры, такъ и теперь сохраненіе и возрастаніе этой рѣшимости жить по волѣ Божіей до духа непрестающей ревности о жизни, согласной съ данными обѣтами, обусловливается самособранностію христіанина, соединенною съ зрѣніемъ въ себѣ ночаго міра или богооткровенныхъ истинъ и пребываніемъ въ тѣхъ чувствахъ и расположеніяхъ, которыя свойственны покаянной вѣрѣ.

Самособранность есть непрестанное усиліе я, какъ инициативной энергіи, сводить къ себѣ и смодовательно къ своему нравственному чувству, какъ къ центру, движенія орудныхъ его силъ какъ душевныхъ, такъ и тѣлесныхъ, которыя привыкли къ злой дѣятельности, подвержены впечатлѣніямъ отвнѣ и стремятся разсѣиваться по внѣшнимъ предметамъ. Смотря по тому, движеніями какихъ силъ овладѣваетъ наше я, въ немъ создаются новыя соотвѣтственныя этимъ силамъ добродѣтели. Овладѣвая движеніями *познавательныхъ силъ*: представленія, воображенія, рассу-

дочной дѣятельности, христіанинъ воспитываетъ въ себѣ *нравственную внимательность или чуткость* къ своему нравственному состоянію, другими словами: пріучается каждое движеніе своихъ познавательныхъ силъ освѣщать и проникать *нравственнымъ сознаниемъ*; овладѣвая *разнородными стремленіями* своей душевнотѣлесной природы, совокупность которыхъ называется волею (но отнюдь не свободою), онъ воспитываетъ въ себѣ *духовную бодренность, бодрствованіе*, т.-е. готовность и умѣнье направлять эти движенія согласно съ указаніями нравственного чувства; овладѣвая движеніями своихъ чувствованій, обышихъ возбуждаться только эгоистически-чувственными наслажденіями или лишеніями, онъ воспитываетъ въ себѣ *трезвенность*, т.-е. готовность и умѣнье силою своего нравственного чувства охлаждать и уничтожать влеченіе къ безнравственнымъ наслажденіямъ и съ глубокимъ сочувствіемъ отзываться на все доброе.

Подвигъ зрѣнія въ себѣ новаго міра есть ничто иное, какъ удержаніе въ сознаніи, опять предъ нравственнымъ чувствомъ, всего строенія духовнаго, объективнаго міра или что то же, существенныхъ истинъ божественнаго Откровенія. Сущность Откровенія, или какъ бы рама, объемлющая всю суть бытія, прошедшаго, настоящаго и будущаго, можетъ быть выражена согласно съ преосв. Теофаномъ такъ: „Богъ единый, въ Троицѣ поклонимый, вся сотворившій и вся содержащій, возоставляетъ или, по апостолу, возглавляетъ (Ефес. 1, 10) все въ Господѣ нашемъ Іисусѣ Христѣ, чрезъ дѣйствующаго въ св. церкви Духа Святаго, который по усовершеніи вѣрующихъ, переводитъ ихъ въ другой міръ, что и будетъ продолжаться до времени исполненія всѣхъ или кончины вѣка, когда по воскресеніи и судѣ воздастся комуждо по дѣломъ: одни ниспадутъ во адъ, другіе вселятся въ рай и Богъ будетъ всецѣлая во всѣхъ“. Изъ всеобъемлющаго содержанія этой рамы всякій христіанинъ, по ученію св. Тихона воронежнаго, долженъ непрестанно помнить отъ младенчества до гроба *всесодержительство Божіе, домостроительство спасенія и четыре послѣднихъ*: смерть, судъ, адъ и рай (Путь ко спасенію, стр. 212). Подвигъ памятованія или зрѣнія этихъ истинъ направляется къ тому, чтобы каждую изъ нихъ отдѣльно и затѣмъ всѣ вмѣстѣ въ ихъ связи довести до непосредственности созерцанія или до очевидности и такъ усвоить

ихъ себѣ или сраствориться съ ними въ самосознаніи, чтобы сознание и въ движеніе не могло приходить безъ представленія ихъ въ себѣ; подобно тому какъ днемъ нельзя открыть глазъ безъ того, чтобы свѣтотыя волны не вліяли на нихъ. Сознаніе себя *держимымъ отъ Бога*, Имъ проникаемымъ и хранимымъ, съ такимъ расположеніемъ, какое испытываетъ дитя, когда находится на рукахъ доброй матери; сознаніе себя *членомъ церкви Христовой* съ такимъ расположеніемъ, какое имѣетъ добрый воинъ въ строю предъ лицомъ добраго царя и добрый сынъ или дочь въ семействѣ предъ лицомъ отца и матери; представленіе предстоящей *смерти* и *суда* съ такимъ ощущеніемъ, какое испытываетъ подсудимый, ежеминутно ожидающій приговора; представленіе *рая* и *ада* съ такимъ ощущеніемъ, какое испытываетъ стоящій на самой узкой дощечкѣ, по одну сторону, которой бездна, влочущая огнемъ, по другую—прекраснѣйшій садъ; сознаніе этихъ истинъ съ свойственными каждой изъ нихъ ощущеніями, никогда не оставляющія христіанина—вотъ *тысячая ступень совершенства этого подвига!* Краткія *изреченія Св. Писанія* и въ особенности псалмовъ, напоминающія ту или другую изъ этихъ истинъ, краткія молитвословія, имѣющія тоже содержаніе, символъ вѣры и другія изреченія, часто возобновляемыя въ сознаніи, служатъ наилучшимъ пособіемъ въ этомъ подвигѣ или духовномъ дѣланіи. Предзрѣхъ Господа предо мною *вѣну*, да не *подвижуся* (Псал. 15, 8); *Помни послѣдняя твоя и во тѣхъ не соотрѣпшиши* (Сирах. 7, 39): такъ учитъ объ этомъ подвигѣ и само слово Божіе.

Пребываніе въ чувствахъ и расположеніяхъ, свойственныхъ покаянной вѣрѣ и выразившихся въ данныхъ предъ крещеніемъ обѣтахъ, есть непрестанное усиліе христіанина оживлять и возгрѣвать въ себѣ: смиреніе или чувство своего нравственнаго безсилія *безъ помощи благодати*; противочувствія злымъ навыкамъ, бевсознательно и помимо свободы христіанина живущимъ въ духовномъ организмѣ, т.-е. отвращеніе и омерзѣніе къ нимъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ко всему міру, понимаемому какъ совокупность эгоистически-чувственныхъ обычаевъ и наслажденій; страхъ при мысли о тяжкихъ чувствахъ самообвиненія и безответности предъ лицомъ Бога, какъ всемогущаго и всеправеднаго Судіи въ случаѣ свободнаго нарушенія воли Божіей въ

новомъ своемъ возрожденномъ состояніи; далѣе—довѣріе къ Евангелію и именно къ лицу Христа Спасителя, во всемъ Его словамъ и совершеннымъ Имъ дѣламъ; надежда на Его искупительныя заслуги предъ Отцемъ небеснымъ и на исполненіе всѣхъ Его обѣтованій; влеченіе или жажда къ непрестающему общенію съ Нимъ, т.-е. къ жизни по Его образу и съ Его помощію: вотъ въ какихъ чувствахъ и расположеніяхъ, то въ каждомъ порознь, то во многихъ вмѣстѣ, христіанинъ усиливается держать свое сердце, чтобы духъ ревности къ жизни въ Богѣ питался и возрасталъ въ Немъ.

Наилучшимъ средствомъ къ успѣху въ этомъ подвигѣ или дѣланіи служатъ вышенъизложенныя подвиги самособранности и зрѣнія новаго міра. Первая вводитъ, а послѣднее устанавливаетъ человѣка въ духовной атмосферѣ, которая такъ благоприятствуетъ возбужденію и продолженію чувствъ и расположеній покаянной вѣры.

Эти чувства и расположенія, освѣщенные сознаниемъ возбуждающихъ ихъ истинъ и сосредоточенныя въ сердцѣ христіанина, и составляютъ собственно *духовную жизнедѣятельность*, неизбѣжно отражающуюся и на всемъ внѣшнемъ строѣ его жизни и поведенія. Испытывающій и питающій въ себѣ эти чувства и расположенія и есть *живой* христіанинъ, не холодный созерцатель только Богооткровенныхъ истинъ, не механическій исполнитель внѣшнихъ правилъ христіанскаго благочестія, но *переживающій въ себѣ силу этихъ истинъ и правилъ*, непрестанно *горящій духомъ* или, какъ выражаются св. подвижники, *имѣющій тайное поученіе*, т.-е. непрестанно занятый какою-либо Богооткровенною истиною и воспламененный соответственнымъ ей чувствомъ.

Во всѣ изложенныя три подвига, возгрѣвающіе и усиливающіе духъ ревности по Богу, пр. Феоданъ кратко выражаетъ такъ: „велѣдъ за пробужденіемъ отъ сна, войди въ себя (самособранность), стань въ свое мѣсто (въ новый міръ—мысленно), сердцемъ пройди духовную жизнедѣятельность (чувства покаянной вѣры) и, остановившись на одномъ чемъ-нибудь (на одной какой-либо истинѣ и соединенномъ съ ней чувствѣ), будь тамъ цѣлый день неисходно“. Или еще короче: „соберись и твори въ сердцѣ тайное поученіе“.

Это путь къ возрастанію христіанской жизни *прямой и внутренней*; но онъ неотдѣлимъ отъ другаго *внѣшняго и посредственнаго*, который состоитъ въ упражненіи душевныхъ и тѣлесныхъ силъ въ благочестіи, а также и въ борьбѣ съ искушающими его зломъ.

67. б) *Упражненіемъ орудіи силъ въ благочестіи.* Этотъ подвигъ есть ни что иное, какъ не прекращающееся возбужденіе всѣхъ психо-физическихъ силъ къ такой дѣятельности, которая составляетъ посредство между духомъ и *внѣшними орудіями благодати*, содѣйствующей храненію и возрастанію ревности о жизни по волѣ Божіей. Эта ревность питается, какъ мы сейчасъ видѣли, съ одной стороны зрѣніемъ новаго міра, съ другой—пробываніемъ въ чувствахъ и расположеніяхъ покаянной вѣры. Благодатнымъ источникомъ для перваго, т.-е. для зрѣнія новаго міра, служить все Божественное Откровеніе, дающее пищу прежде всего для познавательныхъ силъ христіанина; благодатнымъ источникомъ для втораго, т.-е. для пребыванія въ чувствахъ и расположеніяхъ покаянной вѣры, служить все христіанское богослуженіе и св. таинства церкви, вліяющія преимущественно на эстетическую способность чувствованій и на волю человека. Поэтому *упражненіе въ Слово Божіе* и *участіе въ богослуженіи* составляютъ два главныхъ вида *внѣшнихъ* подвиговъ христіанина, сообразно съ которыми необходимо устроится и весь *внѣшній порядокъ* его жизни.

Внѣшнія упражненія въ Слово Божіе суть: *чтеніе и слышаніе* Св. Писанія, писаній отеческихъ, слушающихъ къ правильному пониманію и лучшему усвоенію Священнаго Писанія,—исторіи церкви и жизнеописаній святыхъ Божіихъ, въ которыхъ тоже Слово Божіе является осуществленнымъ жизнію какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и судьбами всей церкви, и наконецъ *чтеніе и слышаніе* одобряемой церковію, какъ хранительницею и истолковательницею Откровенія, церковной письменности, каноны: символическія и другія церковныя маданія.

Подвигъ чтенія и слышанія такъ понимаемаго Слова Божія имѣетъ цѣлю не научное изслѣдованіе истинности или достовѣрности богооткровенныхъ истинъ: *спрующій* или, что то же, *живой* христіанинъ, пока онъ живъ, не можетъ сомнѣваться въ нихъ; (а если онъ изслѣдуетъ ихъ *по долгу званія своего*, по по-

воду возбуждаемыхъ извѣстѣ сомнѣній въ этихъ истинахъ или колебанія ихъ, то дѣлаетъ это не для укрѣпленія *своей* вѣры внѣшними доказательствами истины, а для ея защиты или для ея распространенія между *колеблющимися или невѣрующими*) имѣть,—вѣрующій подвигается въ чтеніи или слушаніи Слова Божія для болѣе и болѣе глубокаго и всесторонняго *напечатанія* ихъ въ себѣ и *уясненія* ихъ для себя и для *возбужденія въ себѣ соответственныхъ имъ чувствованій и расположеній*, короче: для сохраненія и умноженія въ себѣ духа ревности о жизни по волѣ Божіей.

Для этой цѣли предъ чтеніемъ или слушаніемъ Слова Божія онъ ототраняетъ отъ себя всѣ другія заботы, творить молитву къ Богу и слѣдя вниманіемъ читаемое или слушаемое, слагаетъ его въ своемъ сердцѣ. „Что не дошло до сердца“ (т.-е. какъ мы понимаемъ, что такъ или иначе не отозвалось въ *нравственномъ чувствѣ*), говоритъ преосв. Феоданъ, „на томъ остановись, пока дойдетъ; читать должно *весьма медленно*. Лучшее время, продолжаетъ онъ, для чтенія Св. Писанія—утро; житій святыхъ—послѣ обѣда; св. отцовъ—не задолго предъ сномъ. Легчайшимъ же способомъ, заключаетъ онъ, можно почесть слѣдующій: истины всѣ въ катихизисѣ; каждое утро бери оттуда истину, уясни ее, и носи въ умѣ и питайся ею, сколько будетъ питаться душа: день, два и болѣе; то же сдѣлай съ другою,—и такъ до конца. Не умѣющій читать—спроси у умѣющаго одну истину, и ходи съ нею“.

„*Все необходимо*“, заключаетъ далѣе тотъ же преосвященный, „всякому имѣть человека для бесѣды о вещахъ духовныхъ, который уже зналъ бы все наше и которому можно бы смѣло открывать все, что бываетъ на душѣ. Лучше, если такой одинъ, много—два. Хорошо читать или слушать; лучше—взаимное собесѣдованіе, а еще лучше—слово опытнѣйшаго“. При такихъ бесѣдахъ, какъ и при молитвѣ, гдѣ двое или трое собраны во имя Христа Спасителя, и Онъ Самъ находится посреди молящихся или бесѣдующихъ о жизни по Его волѣ и примѣру.

Все относящееся къ *богослуженію общественному*: храмъ съ его архитектурою и украшеніями, св. иконы, утварь, освѣщеніе, еиміамъ, пѣніе, чтеніе и священныя дѣйствія,—и къ *домашнему*: тѣ же св. иконы, свѣщи, еиміамъ, освященная вода и т. п., вся

совокупность священныхъ вещей и дѣйствій, ваія непосредственно на внѣшнія чувства, возбуждаютъ дѣятельность вкуса и фантазія челоуѣка или, что то же, его эстетическихъ силъ и заставляютъ ихъ служить религіознымъ цѣлямъ духа; исторія изящныхъ искусствъ: поэзія, музыки, живописи и архитектуры есть прежде всего и преимущественно исторія религіознаго искусства. А такъ какъ въ вещахъ, употребляемыхъ при *христианскомъ богослуженіи*, всегда символизируется та или другая истина и въ дѣйствіяхъ богослуженія всегда выражается та или другая сторона общенія между Богомъ и людьми и людей между собою, то, ваія на эстетическія силы челоуѣка, принадлежности богослуженія такъ или иначе съ необходимостію возбуждаютъ и нравственно-религіозное чувство и энергію духа въ смыслѣ покаянной вѣры; свойства покаянной вѣры такимъ образомъ отражаются и въ дѣятельности эстетическихъ силъ челоуѣка, причащаютъ ихъ служить цѣлямъ духа, отучая въ то же время отъ такихъ образовъ, чувствъ и расположеній, которымъ онѣ служили въ естественномъ челоуѣкѣ. А въ этомъ и состоитъ, между прочимъ, процессъ возрастанія христиански-религіозной жизни въ возрожденномъ. Вотъ почему для этого возрастанія требуются:

1) Возможно частое пребываніе въ храмахъ на церковныхъ служеніяхъ, обыкновенно: на утрени, литургіи, вечернѣ,—участіе во всѣхъ церковныхъ торжествахъ, обрядахъ и обычаяхъ, равно какъ и возможно частое домашнее молитвословіе. Молитвословіе общественное и домашнее служитъ выраженіемъ дѣйствительнаго *своеличнаго* общенія каждаго христианина съ своимъ Богомъ, *Искусителемъ и Освятителемъ*,—общенія, въ которомъ христианинъ выражаетъ Богу чувства и стремленія своей покаянной вѣры, а Богъ съ своей стороны отвѣчаетъ, давая молящемуся испытывать дѣйствія своихъ чудныхъ даровъ: оправданія и освященія. Это и есть продолжающійся процессъ *возрастанія* плодовъ того великаго акта возрожденія, который совершился въ св. таинствахъ крещенія и миропомазанія. Непрестанная молитва, молитвенный духъ или *добродѣтель молитвы* есть поэтому наивысшій плодъ и вмѣстѣ признакъ нравственно-религіозной жизни, а вмѣстѣ и ея возрастанія въ христианинѣ. *Внѣшнее* выражаясь первоначально въ молитвѣ, такъ-называемой у подвижниковъ *отълаательной*, т.-е. въ чтеніи и слушаніи извѣстныхъ,

твердо опредѣленныхъ для себя молитвъ, соединенномъ съ стояніемъ, поклонами и другими *отынными* дѣйствіями, причемъ у *необученныхъ* вниманіе часто разсѣвается и сердце остается холоднымъ,—она мало-по-малу, при терпѣніи и особенно при постѣ и трудахъ, переходитъ въ молитву *умную*, когда разслабленность вниманія прекращается, когда каждое слово церковной молитвы сознается молящимся, какъ его собственная живая мысль, и произносится, какъ его собственное, искреннѣйшее слово,—и наконецъ достигаетъ степени *сердечной* молитвы, когда вѣсть съ вѣщнымъ словомъ и мыслию срастворяется все сердце христіанина, когда на каждую мысль молитвы сердце отзывается соответствующимъ ей горячимъ чувствованіемъ. Кто достигъ такого совершенства молитвы, тотъ можетъ молиться и *безъ словъ*. Ибо Богъ есть Богъ сердца. Это есть предѣлъ возрастанія добродѣтели молитвы.

„Какъ бы впрочемъ кто ни полагалъ себя усовершенствованнымъ въ молитвѣ“, замѣчаетъ пр. Феофанъ, „однажды установленнаго правила молитвеннаго никогда не должно оставлять; каждый разъ должно начинать съ молитвы *длительной*: съ нею должна соединяться *умная*, а за ними придетъ и *сердечная*. Безъ этого растеряются сіи послѣднія, и человѣкъ будетъ думать, что молится, а на дѣлѣ этого не будетъ“. Св. подвижники, напримеръ св. Исаакъ Сиріанскій, упоминаютъ еще о молитвѣ *духовной*, которая есть даръ Духа Божія, *молчалося съ насъ*, и о молитвѣ, заходящей *за предѣлы сознанія* (Путь ко спасенію, стр. 240); но такъ какъ въ томъ и другомъ случаѣ на нѣчто сознательнаго отношенія человѣческой личности къ Богу является зависящее отъ его свободы или даже совсѣмъ несознаваемое состояніе, то мы и не имѣемъ права говорить о немъ въ *Нравственномъ* богословіи.

Наилучшимъ средствомъ къ стяжанію молитвеннаго духа омытѣйшіе въ духовной жизни поставляютъ сверхъ поста и труда навыкъ къ такъ-называемой молитвѣ Иисусовой, именно къ повторенію словъ, какъ бы вслухъ Духа Божія: „*Господи Иисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя*“, т.-е. съ вѣрою, что Богъ близъ и слышитъ насъ. „Навыкъ этотъ“, замѣчаетъ преосв. Феофанъ, „производитъ теплоту въ духѣ, а далѣе проsvѣтленіе, потомъ и восхищеніе, хотя все это достигается иногда годами“.

2) Участіе въ богослуженіи, т.-е. обнаруженіе или дѣйствіе вѣры неотдѣлимо отъ сознанія соответствующихъ ей божественныхъ дѣйствій оправданія и освященія, т.-е. умиротворенія или облаженствованія нравственнаго чувства и оживленія стремленія и силы къ доброй дѣятельности. Но изъ всей многообразной области богослуженія нѣтъ для возрастанія христіанина въ благодетіи богѣ благотворнаго священнодѣйствія, какъ священнодѣйствіе св. таинства евхаристіи, составляющаго центръ всего христіанскаго богослуженія.

Св. таинство покаянія установлено для христіанина, уже *оскорбившаго благодать* оправданія и освященія, т.-е. *свободно создашаго съ себя грѣховную страсть* или, что то же, свободно впавшаго въ *тяжкій грѣхъ*. Для такого грѣшника св. покаяніе есть то же, что св. крещеніе для естественнаго человѣка; оно есть единственное средство его оправданія или омовенія отъ грѣховъ и предварительно требуетъ съ его стороны обращенія, т.-е. воспитанія въ себя, опять съ помощію евангельской благодати, тѣхъ же свойствъ и требуетъ тѣхъ же обѣтовъ покаянной вѣры, какіе необходимы для обращающагося ко Христу естественнаго человѣка, прежде чѣмъ онъ удостоится благодати крещенія.

Св. таинства *священства* и *брака* сообщаютъ особые дары благодати, свойственные не каждому христіанину, но только тѣмъ изъ христіанъ, которые рѣшаются принять на себя социальныя обязанности въ церковномъ или семейномъ союзѣ, и потому подлежатъ разсмотрѣнію съ нравственной точки зрѣнія при разсужденіи объ этихъ союзахъ или обществахъ.

Св. таинство *елеопомазанія* установлено для впавшихъ въ тяжкую тѣлесную болѣзнь какъ въ одно изъ послѣдствій прародительскаго или своеличнаго грѣха, и потому подлежитъ разсмотрѣнію съ нравственной точки зрѣнія при разсужденіи объ отношеніи христіанина къ земному благополучію и земнымъ бдѣствіямъ въ его жизни.

Св. таинство евхаристіи или причащенія для того единственно и установлено, чтобы питать и возвышать нравственно-религіозную жизнь всякаго возрожденнаго, какому бы призванію въ земной жизни онъ ни посвятилъ себя и въ какихъ бы обстоятельствахъ онъ ни находился. „Я есмь хлѣбъ живой, спешдшій

съ небесъ“ (Іоан. 6, 51); „плоть Моя истинно есть пища и кровь Моя истинно есть питіе“ (55); „ядущій хлѣбъ сей будетъ жить во вѣкъ (51); ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ“ (56). Пребываніе же со Христомъ и во Христѣ и есть жизнь, полная освященія или плодовъ добра: „кто пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода, ибо безъ Меня не можетъ дѣлать ничего“ (Іоан. 15, 5). Поэтому „если не будете ѣсть плоти Сына челоувѣческаго и пить крови Его, то не будете имѣть въ себѣ жизни“ (6, 53); „ядущій же хлѣбъ сей живъ будетъ во вѣкъ“ (58). Посему истинные ревнители о жизни по волѣ Божіей съ самаго начала христіанства приступали къ св. причащенію весьма часто. При св. апостолахъ христіане преломляли хлѣбъ, т.-е. приобщались всякій разъ, какъ собирались вмѣстѣ для молитвы. Св. Василій Великій въ посланіи къ Кесарію говоритъ, что спасительно приобщаться тѣлу и крови на *всякъ день*, а о себѣ пишетъ: „мы причащаемся *четыре раза въ недѣлю*“. И это общее мнѣніе всѣхъ святыхъ, что нѣтъ спасенія безъ причащенія и нѣтъ преслѣванія въ жизни безъ частаго причащенія (см. Добротолюбіе, ч. 2-я Кол. и Игн. гл. 92).

Приобщаясь всегда, когда только можетъ, возрожденный *можетъ и не приступать къ св. таинству покаянія*; потому что онъ *не впадаетъ въ тяжкій грѣхъ, мшающій его благодати оправданія*. Не за то вся его жизнь есть непрестанное говніе: онъ не только находится въ состояніи самособранности зрѣнія новаго міра, въ чувствахъ и расположеніяхъ покаянной вѣры, но и прилежитъ чтенію и слышанію Слова Божія, общественному и домашнему богослуженію, соблюдаетъ всѣ уставы церкви и при всемъ этомъ всякій *простительный грѣхъ*, т.-е. невольныя движенія злыхъ помысловъ и пожеланій, возникающія въ немъ вопреки инициативѣ его собственнаго я, исповѣдуетъ какъ Богу ежедневно среди молитвы, такъ и при первомъ случаѣ своему духовному руководителю или другому единомысленному съ собою христіанину; короче: не говѣя предъ св. таинствомъ причащенія, возрожденный такъ устрояетъ всю свою жизнь, что она становится *непрестаннымъ говніемъ*.

Занятіе Словомъ Божіемъ и участіе въ богослуженіи, воспитывая духъ ревности и жизни по волѣ Божіей и создавая молит-

венный духъ въ христіанинѣ, чрезъ св. таинство евхаристіи, удерживая его въ единеніи съ Источникомъ оправданія и освященія—Самимъ Богомъ, чрезъ всѣ прочіе уставы церковныя содѣйствуя ему въ постѣ и бдѣніи, т.-е. въ большемъ и большемъ овладѣваніи потребностями тѣла, возмъ этимъ вмѣстѣ требуетъ отъ него установленія *внѣшняго порядка жизни* ²⁶⁾, какъ выраженія его внутренняго настроенія и вмѣстѣ какъ содѣйствующаго развитію этого настроенія.

Само собою разумѣется, что этотъ порядокъ со всѣми его частными правилами каждый христіанинъ съ помощію болѣе опытныхъ руководителей своихъ опредѣляетъ для себя въ такомъ видѣ, который наиболѣе соответствуетъ степени его духовнаго развитія, особенностямъ его положенія среди другихъ людей (въ семьѣ, въ гражданскомъ обществѣ, въ церкви) и который всякій разъ примѣняется къ обстоятельствамъ времени, мѣста и т. п. Здѣсь можно указать только на предметы, относительно которыхъ внѣшній порядокъ имѣетъ важность въ христіанской добродѣтели, какъ ея невольное выраженіе и вмѣстѣ какъ содѣйствіе къ ея возрастанію. Эти предметы, подлежащіе упорядоченію суть:

- 1) время домашней молитвы и другихъ подвиговъ, каковы: чтеніе Св. Писанія и вообще назидательной письменности;
- 2) время принятія пищи и питія;
- 3) время бодрствованія и сна;
- 4) родъ занятій или труда, которымъ посвящается главное время всей жизни и главный трудъ ея и въ которыхъ выражается призваніе каждаго христіанина среди другихъ людей, какъ раздѣляющаго съ ними господство надъ матеріальнымъ міромъ и какъ члена ихъ гражданскаго общества;
- 5) такое распредѣленіе времени дня, недѣли и всего года, которое, дозволяя христіанину исполнять добросовѣстно обязанности своего гражданскаго призванія, даетъ ему возможность участвовать въ общественномъ богослуженіи, исполнять долгъ говѣнія, приобщенія св. Христовыхъ таинъ и вообще соблюдать церковныя постановленія.

²⁶⁾ Внѣшній порядокъ жизни возрожденнаго относится къ 3-й ч. Нрав. Богословія; здѣсь пока указываются предметы, подлежащіе упорядоченію, только въ виду нравственно-религіозной жизни.

6) порядокъ семейной жизни по всѣмъ ея сторонамъ, кругъ близкаго знакомства, время, посвящаемое отдыху или препровожденію въ кругу родныхъ, друзей и знакомыхъ, и самый характеръ такого препровожденія времени;

7) въ случаѣ недостаточнаго упражненія физическимъ трудомъ, какъ не требуемымъ въ общественномъ призваніи христианина, установленіе такого образа жизни, чтобы дѣятельность физическаго организма и крѣпость его не упадали, чтобы онъ былъ цѣлесообразно приучаемъ ко всѣмъ переменамъ температуры, времени года, движенію и труду, чтобы какъ среди благоприятныхъ, такъ и среди таинкихъ обстоятельствъ матеріальной жизни, тѣло всегда было покорнымъ орудіемъ и выраженіемъ духовной жизни.

Вообще возрожденный стремится усвоить себѣ ту среду (т.-е. законы жизни вѣшняго міра и свойства окружающихъ его людей и обществъ), въ которой Богомъ указано ему жить и дѣйствовать, всю сумму возможной для него доброй дѣятельности въ этой средѣ, а вмѣстѣ и тающихъ въ ней искушеній и возбужденій во зло, и каждый день собравшись съ собою во внутреннемъ дѣланіи или, какъ говорятъ, *сбравшись съ духомъ* и взвѣсивъ напередъ, хотя приблизительно, свою нравственную задачу этого дня,—исходитъ на дѣло свое. Но какъ при усвоеніи для себя своихъ обязанностей, такъ и при исполненіи ихъ, онъ помнитъ, что преуспѣваніе въ добрѣ, созиданіе добродѣтелей совершается только постепенно,—и потому не смущается своими неуспѣхами и несовершенствами, поволику они не отъ него зависятъ; не считаетъ себя совершеннымъ, если ему удастся достигнуть чего-либо добраго; не преувеличиваетъ значенія своихъ силъ, и потому не предпринимаетъ ничего, превышающаго ихъ. Навыкши же постепенно въ добродѣтели, онъ спокойно, безъ всякихъ плановъ, дѣлаетъ то, что Богъ каждый день указываетъ ему въ обстоятельствахъ его жизни; случайностей для него не существуетъ, ибо въ каждомъ случаѣ онъ видитъ опредѣленіе Божіе. Предѣла же возможнаго для него на землѣ совершенства онъ достигъ бы только тогда, когда вѣшніе порядки богоугодной жизни и внутреннее его настроеніе совершенно совпадали бы между собой, когда для него не существовало бы закона, какъ *внѣшняго правила* жизни и онъ жилъ бы по нравственному за-

шюу потому только, что иначе не можетъ въ силу всего своего внутренняго настроенія или добродѣтели.

68. в) *Борьбою съ искушающимъ христіанина зломъ.* *Искушеніе* ко злу есть пронаведеніе двухъ факторовъ: *внѣшней возможности грѣховнаго дѣйствія* и *внутренняго настроенія* христіанина. Такъ какъ слѣды грѣховныхъ навыковъ, хотя и ослабленные новою жизнію во Христвъ присущи духовному организму возрожденнаго, то достаточно съ одной стороны *временнаго ослабленія духа ревности* о живши въ Богѣ, по независящимъ отъ воли чловѣка причинамъ, каковы: физическія страданія, утомленіе, неожиданныя внѣшнія, разсеивающія вниманіе, случайности, — съ другой — *внѣшней возможности злаго дѣйствія*, напримѣръ чужой собственности, которую крайне нуждающемуся можно легко завладѣть, непріятной истины, которую весьма благовидно можно отрицать, т.-е. солгать и т. п., чтобы злой навыкъ, независимо отъ инициативы возрожденнаго, появился въ его сознаніи какъ *помысль*. „Врагъ“, по словамъ Спасителя въ притчѣ о чловѣкѣ, посѣявшемъ доброе сѣмя въ полѣ своемъ, „сѣять въ немъ плевелы“, именно тогда, когда этотъ чловѣкъ спитъ (Мѣ. 13, 15). Самъ по себѣ невольный злой помысль еще не есть искушеніе и не опасенъ: каждый изъ приемовъ храненія ревности о живши въ Богѣ достаточенъ, съ помощію благодати, для того, чтобы вытѣснить такой помысль изъ сознанія тотчасъ по его появленіи. Но упущеніе этого момента, зависящее отъ свободы чловѣка, есть начало искушенія, которое представляетъ уже дѣйствительную опасность.

Сознанный и тотчасъ съ рѣшимостію неудаленный изъ сознанія *помысль*, какъ коренящійся въ грѣховномъ навыкѣ чловѣка, сочетается въ сознаніи его съ соотвѣтствующимъ ему грѣховнымъ *чувствованіемъ*, слѣдовательно получаетъ характеръ *мысленнаго услажденія* грѣхомъ. На этой степени искушеніе становится великою опасностію: на чемъ остановилась не только мысль, но и сочувствіе чловѣка, къ тому, само собою разумѣется, проникнуло въ немъ и его безсознательное грѣховное влеченіе, которое, ставъ теперь сознаннымъ, есть уже *грѣховное желаніе*; а грѣховное желаніе, хотя бы на него и не склонилась еще свобода чловѣка, по простой ассоціаціи представленій, вызываетъ въ сознаніи *представленіе средствъ* къ осуществле-

нію желаемого и мало-по-малу *завладеваетъ всю сферу созна-
нія*; поелику же при искушеніи вышняя возможность грѣховнаго
дѣйствія дана вполне, т.-е. данъ не только предметъ этого дѣй-
ствія, но и такія условія для него, которые не препятствуютъ
удовлетворенію чувственно-эгоистическихъ интересовъ человѣка,
то для свободы христіанина возникаетъ *полное искушеніе* въ
видѣ задачи: дать или не дать инициативу къ осуществленію
злаго желанія, рѣшиться или нерѣшиться на зло съ полнымъ
сознаніемъ его? Пова онъ не рѣшился на зло, именно какъ на
зло, какъ на противленіе воли Божіей, онъ нравственно еще не
палъ, не оскорбилъ еще благодати оправдывающей и освящаю-
щей и всегда можетъ съ ея помощію и посредствомъ тѣхъ пріе-
мовъ, которыми питается и укрѣпляется духъ ревности и жизни
по воли Божіей, побѣдить искушеніе. „Варенъ Богъ“, говорятъ
св. апостолы, „который не попуститъ вамъ быть искушаемыми
сверхъ силъ“ (1 Кор. 10, 13).

Борьба возрожденнаго съ искушеніемъ есть для христіанина
неизбѣжное, отъ самаго Бога предопредѣленное средство къ его
истинно свободному нравственному развитію и совершенствованію;
она также необходима для оправданнаго и освященнаго,
какъ была необходима въ раю для невиннаго человѣка, какъ
оказалась дѣйствительною въ нравственномъ развитіи человѣче-
ской природы въ лицѣ самаго Богочеловѣка, какъ необходима
въ существѣ человѣка сама свобода, безъ которой онъ немыс-
лимъ, какъ нравственная личность, какъ существо духовное. Въ
невинномъ состояніи Адама не было наследственныхъ задатковъ
зла, но за то онъ *не имѣлъ и той благодати оправданія и освя-
щенія*, которая присуща христіанину; тому и другому дана оди-
наковая свобода—грѣшить или не грѣшить; и какъ Адамъ могъ
не грѣшить, несмотря на искушеніе отъ діавола, такъ и воз-
рожденный, пока онъ живъ, т.-е. хранитъ ревность о жизни по
воли Божіей, не грѣшитъ: „всякій, рождаемый отъ Бога“, гово-
ритъ св. Іоаннъ Богословъ, „не дѣлаетъ грѣха, потому что сѣмя
Его (Божіе) пребываетъ въ немъ; и онъ не можетъ грѣшить,
потому что рожденъ отъ Бога“ (1 Іоан. 3, 9). И до искушенія,
и среди борьбы съ искушеніемъ, и послѣ побѣды надъ нимъ,
онъ такъ устрояетъ свою жизнь, что зло не овладеваетъ его
свободою.

Внѣшній, вышеуказанный порядокъ жизни возрожденнаго таковъ, что не оставляетъ времени и устраняетъ всякій поводъ къ услажденію зломъ и къ упражненію въ немъ; слѣды этого зла, живущіе въ организмѣ духа, не получая отвѣтѣ пищи для себя и возбужденія, чѣмъ дальше, тѣмъ больше ослабѣваютъ; тѣлесныя страданія, неправды людскія, несчастныя обстоятельства жизни, угашающіе духъ ревности по Богъ въ естественномъ человѣкѣ, составляютъ для возрожденнаго только вождѣльное средство къ очищенію отъ зла и къ укрѣпленію всей его духовной жизнедѣятельности, т.-е. къ непрестанному зрѣнію новаго міра и къ соответствующимъ ему чувствованіямъ и расположеніямъ. Само собранность же его такова, что онъ непрестанно трезвенъ, бодръ и внимателенъ, т.-е. непрестанно держитъ подъ контролемъ своего нравственнаго чувства все помыслы, возникающіе въ немъ, какъ по поводу внутреннихъ грѣховныхъ влеченій, такъ и по возбужденію отвѣтѣ. Какъ воинъ Христовъ, такимъ образомъ вооруженный и стоящій на стражѣ своего сердца, онъ, при первомъ возникновеніи въ немъ злаго помысла, тотчасъ узнаетъ въ немъ авангардъ своего смертнаго врага и прогоняетъ его съ помощію тѣхъ или другихъ изъ своихъ тайныхъ поученій. Отгнаніе помысла, при первомъ его появленіи въ сознаниі, есть самый обыкновенный и самый лучший способъ побѣды надъ приближающимся искушеніемъ.

Коль скоро же помыслъ успѣлъ, какъ выше замѣчено, сочетаться съ чувствомъ, произвелъ внутреннее услажденіе, разросся до сознательнаго и упорнаго желанія, противоборствуетъ тайному поученію и не перестаетъ манить къ себѣ свободу воина Христова, тогда онъ усугубляетъ къ приемы храненія ревности о жизни по волѣ Божіей, все упражненія орудныхъ силъ духа въ добрѣ, вновь пересматриваетъ и приспособляетъ къ брани съ искушеніемъ строй своей внѣшней жизни; вооружившись всеѣмъ этимъ, особенно же всею силою своего смиренія и молитвеннаго духа, онъ учащаетъ прибѣгать къ совѣтамъ своего духовнаго руководителя и къ приобщенію св. Христовыхъ таинъ. При такомъ преданіи себя въ волю Божію, послѣ болѣе или менѣе долгой и трудной борьбы, онъ безъ сомнѣнія снова найдетъ миръ своей совѣсти и радость своего искупленія; ибо

„вѣренъ Богъ, который не попускаетъ быть искушаемымъ сверхъ силъ“ (1 Кор. 10, 13).

Но и поборовши ту или другую злую похоть свою, христіанинъ до самой смерти своей не считаетъ себя безопаснымъ отъ новыхъ болѣе сильныхъ нападений врага, зная, вопервыхъ, что подавленные злые навыки иногда, въ минуты невольнаго расхвѣянія мыслей, встаютъ въ душѣ съ неожиданною силою, подобно тѣмъ силамъ природы, которыя человѣкъ успѣваетъ захватить въ свою власть и заключить въ тѣ или другія машины; во 2-хъ, что чѣмъ серьезнѣе онъ занятъ освященіемъ всей своей жизни, тѣмъ скорѣе возникаетъ въ немъ одна изъ двухъ, взаимно противоположныхъ опасностей: или находитъ удовольствіе въ своихъ совершенствахъ, впасть—говоря языкомъ подвижниковъ—*въ помыслъ прелести*, т. е. считать себя сильнымъ, способнымъ носить немощи безсильныхъ (Римл. 15, 1), услаждаться тончайшимъ зломъ самоувѣрія или духовной гордости,—или же наоборотъ: никогда не быть довольну самимъ собою и вѣсто того, чтобы носить миръ Божій, находится напротивъ въ непрестанныхъ тревогахъ, выдумывать новые и новые подвиги, чтобы такъ или иначе завоевать себѣ небо. Эта послѣдняя опасность особенно страшна: соединяясь съ безпокойствомъ о прежнихъ грѣхахъ, она ослабляетъ вѣру, что эти грѣхи дѣйствительно прощены намъ; причемъ самые грѣхи представляются столь тяжкими, что невозможно ожидать и прощенія ихъ; отсюда не далеко до невольнаго возникновенія самыхъ богохульныхъ мыслей; а эти мысли въ свою очередь еще болѣе тревожатъ совѣсть, мучатъ бѣднаго христіанина и способны довести его до отчаянія. Такого рода искушенія конечно не отъ нашей чувственно-эгоистической похоти, а отъ нея привносятся въ нашу нравственную природу, суть *наважденіе*, предполагаютъ не человеческое, а дьявольское происхожденіе. Если ихъ не удастся побѣдить вышеизъясненными средствами: физическимъ трудомъ, благочестивыми упражненіями и особенно молитвою и постомъ, то остается только со смиреніемъ терпѣть ихъ въ себѣ, пока Богу угодно будетъ снять эту ужасную духовную тяжесть. Помня все эти опасности, христіанинъ и послѣ побѣды надъ искушеніями, не предается чрезмѣрной радости спасенія; всякая новая побѣда только обогащаетъ его опытностію въ борьбѣ, но не ослабляетъ

его трезвенности, бодрственности и внимательности къ себѣ и не освобождаетъ его отъ его обычныхъ внѣшнихъ упражненій. *Радуюсь* о своемъ спасеніи, какъ оно испытано имъ въ возрожденіи, онъ продолжаетъ *совершать* его, по слову апостола, *со страхомъ и трепетомъ* (Филип. 2, 12).

69. *Нѣкоторые признаки возрастанія христіанской жизни.* Не трудно установить программу для измѣренія успѣховъ въ какихъ-либо техническихъ искусствахъ и въ наукахъ, сообщающихъ точныя, положительныя знанія, каковы напримѣръ знанія математическія, лингвистическія и т. под. Подобная программа невозможна для измѣренія роста нравственной жизни вообще и нравственно-религіозной въ частности. На какой бы степени своего нравственнаго развитія ни стоялъ человѣкъ, онъ является нравственно-совершеннымъ всякій разъ, когда дѣлаетъ все то, что только можетъ сдѣлать, находясь на этой степени; добро есть все нравственно-доброе настроеніе; гдѣ бы и въ чемъ бы оно ни выразилось—оно вездѣ есть все, всецѣлое добро, весь духъ человѣка, и открыто только для него самого, для этого духа и для Сердцевѣда-Бога. *Внѣшніе* поступки, такъ видныя для другихъ людей, сами по себѣ никогда не могутъ служить мѣриломъ добра; ибо *внѣшнее* несоизмѣримо съ *внутреннимъ*. Они не могутъ служить такимъ мѣриломъ не только тогда, когда совершаются по внутреннимъ *разнороднымъ* побужденіямъ, но и тогда, когда выражаютъ дѣйствительно одно и то же настроеніе; можно ли напримѣръ опредѣлить, какая вѣра во Христа совершеннѣе: та ли, что проявляется въ мученичествѣ на кострѣ, или та, что заставляетъ христіанина всю жизнь проводить въ облегченіи страданій больныхъ и умирающихъ.

Но какъ возрастаніе тѣлеснаго организма, незамѣтное въ короткій промежутокъ времени, бросается въ глаза другимъ по истеченіи нѣсколькихъ лѣтъ, такъ каждый самъ можетъ замѣчать въ себѣ и успѣхи добра, наблюдая за собою при свѣтѣ своей вѣры въ благодать, которая возродила его и которою онъ дышетъ всякій разъ, когда дѣлаетъ или помышляетъ что-либо доброе. Такъ онъ можетъ замѣчать, что та сторона его покаянной вѣры, которая составляетъ собственно покаяніе, обращена на живущіе въ его природѣ слѣды зла, проявляется въ ненависти къ этому злу и въ страхѣ предъ гнѣвомъ Божиимъ при

мысли о грѣхѣ,—что эта сторона мало-по-малу отстываетъ въ его сознаніи на второй, таѣтъ-сказать, планъ и вмѣстѣ съ тѣмъ усиливаются въ немъ положительныя качества вѣры: радостное довѣріе къ откровеннымъ истинамъ, которыя становятся для христіанина болѣе и болѣе яснымъ свѣтомъ, согрѣвающимъ его сердце и освѣщающимъ все его прошедшее, настоящее и будущее; надежда на божественныя обѣтованія, которыя становятся для него болѣе и болѣе освязательною дѣйствительностію; влеченіе или любовь къ Богу—Искупителю и Освятителю, которая болѣе и болѣе изгоняетъ страхъ изъ его сердца и чувствуется, какъ благоговѣніе, благодарность и блаженство. Вмѣстѣ съ возрастаніемъ вѣры, понимаемой въ обширномъ смыслѣ этого слова, и ослабленіемъ слѣдовъ зла вообще, христіанинъ можетъ сознавать, что съ теченіемъ времени онъ легче преодолеваетъ искушенія и разрѣшаетъ представляющіяся ему нравственныя задачи, чѣмъ это было прежде. Напримѣръ какой-либо подвигъ самоотверженія, какое-либо лишеніе, прежде стоившее ему тяжелой борьбы, горячихъ слезъ, теперь онъ болѣе спокойно, а можетъ-быть и охотно принимаетъ на себя; оскорбленіе, которое прежде до глубины души волновало его и не отомстить за которое стоило ему большихъ усилій надъ собою, теперь онъ болѣе спокойно переноситъ, искренно прощаетъ, забываетъ, а можетъ-быть даже радуется случаю воздать добромъ за зло; тысячи желаній, которыя онъ прежде съ нетерпѣніемъ старался удовлетворять и которыя заставляли его тревожиться и хлопотать, теперь онъ съ спокойною покорностію предаетъ въ волю Божию, а многія изъ этихъ желаній теперь можетъ-быть совсѣмъ оставили его; весь окружающій его міръ, изъ-за котораго прежде онъ едва могъ цѣнить красоту добродѣтели, теперь дорогъ ему только какъ дѣло рукъ Божіихъ и какъ среда нравственнаго развитія человѣчества,—а въ нравственно-дурныхъ проявленіяхъ своихъ болѣе и болѣе теряетъ для него всякое обаяніе, быть-можетъ возбуждаетъ къ себѣ даже омерзѣніе; и наоборотъ, многое изъ области добра, что прежде для него было тягостно, чего онъ избѣгалъ,—теперь видитъ и дѣлаетъ съ удовольствіемъ; что прежде наводило грусть и скуку, теперь радуется и утѣшаетъ. Все это суть признаки, по которымъ христіанинъ, невольно оглядываясь назадъ, на свое прошлое, можетъ судить о своихъ нравственныхъ успѣхахъ.

Въ такого рода наблюденіяхъ за собою, можетъ, правда, скрываться *искушеніе прелести*, т.-е. опасность нравственнаго самоудовольства, угрожающая еарисействомъ,—но справедливость дѣла эту опасность не уничтожаетъ; иначе св. апостолъ Павелъ не сказалъ бы солунянамъ: *мы должны благодарить Бога за васъ, братія*, потому что возрастаетъ вѣра ваша и умножается любовь каждаго другъ къ другу между всѣми вами (2 Сол. 1, 3). За смиреніе же свое нечего опасаться тому, кто имѣетъ дѣло съ правдою предъ лицомъ знающимъ всѣ тайныя помышленія и кто вмѣстѣ съ св. апостоломъ помнить, что если въ его жизни есть что-либо истинно доброе, то это не онъ его сдѣлалъ, а благодарять, и призвавшая его къ добру, и давшая ему силу къ добру, и непрестанно ему присущая, несмотря на его собственныя немощи (1 Кор. 15, 10). Христіанинъ не ставитъ много не только говорить, но и думать о подобныхъ предметахъ,

70. *Предѣлъ христіанскаго нравственнаго развитія* Предѣломъ нравственнаго развитія христіанина на землѣ служить его идеальная свобода, невозможность для него грѣха съ одной стороны, и съ другой—полное раскрытіе и укрѣпленіе всѣхъ его силъ въ добръ, словомъ: нравственное совершенство. Это совершенство предполагаетъ св. ап. Павелъ, когда говоритъ: „кто изъ васъ *совершаетъ* такъ (какъ и я) долженъ мыслить“, т.-е. *стремиться къ цѣли*, къ почести вышняго званія во Христѣ Иисусѣ (Фил. 3, 14—15). „Молюсь, говоритъ тотъ же апостолъ, чтобы любовь ваша еще болѣе и болѣе возрастала въ познаніи и всякомъ чувствѣ, чтобы познавая лучшее, вы были *чисты и непреклонны въ день Христовъ*“ (Филип. 1, 9—10). Такое совершенство, чистота, непреклонность въ добръ, откроются слѣдовательно только, какъ говоритъ апостолъ, въ день Христовъ, свойственны не настоящей, но будущей жизни. Моментъ достиженія такого совершенства есть вмѣстѣ и предѣлъ земной жизни, назначенной не для совершенныхъ, а только для стремящихся къ совершенству. Вотъ почему на землѣ лучшіе христіане, достигшіе, сколько можно судить людямъ, наибольшей высоты нравственнаго совершенства, сами менѣе всѣхъ другихъ знаютъ о своей высотѣ; напротивъ приближаясь къ своей цѣли, къ концу земной жизни, они со всею искренностію и болѣе чѣмъ когда-либо говорятъ о своемъ личномъ недостоинствѣ и своего очище-

нія, прощенія своихъ грѣховъ ожидаютъ единственно отъ мнлущей благодати Божіей. При всемъ томъ *христіанскій характеръ*, христіанская *добродѣтель* есть точное выраженіе или обозначеніе достигаемаго на землѣ нравственнаго совершенства, выраженіе отнюдь не исключающее мысли о большей или меньшей грѣховности человѣка и указывающее на то, что сила грѣха въ той же степени умалется въ христіанинѣ, въ какой укрѣпляется добродѣтель, формируется характеръ [проникающій собою въ частности и въ случайности жизни. Недостигаемый идеалъ такой добродѣтели или такого характера данъ однажды навсегда въ лицѣ и въ земной жизни Спасителя міра. Если же въ людяхъ съ христіанскимъ характеромъ сознание грѣховности остается живо до самой ихъ смерти, то это показываетъ только, что они дѣйствительно стоятъ на высотѣ добра, на которой и малое пятно предъ чистымъ взоромъ является поражающимъ нравственнымъ безобразіемъ.

О томъ, въ чемъ будетъ состоять наша нравственная дѣятельность *въ вѣчности* и возможно ли въ ней наше дальнѣйшее нравственное развитіе, было бы излишне спрашивать, потому что божественное Откровеніе не даетъ на это отвѣта. Библейскіе образы священническаго служенія у престола Агнца, пѣніе, куреніе еміама, суть образы, заимствованные прямо изъ ветхозавѣтныхъ воззрѣній; опредѣленія же вѣчно блаженной жизни всѣ отрицательнаго свойства, указываютъ на освобожденіе отъ болѣзни, печали, воздыханія, отъ голода и жажды и другихъ нравственныхъ и тѣлесныхъ нуждъ. Безпредѣльность самого Бога, безпредѣльность сотворенныхъ Имъ міровъ, безконечное разнообразіе жизни въ этихъ духовныхъ и матеріальныхъ мірахъ, безпредѣльность дарованная духомъ Божиимъ высшимъ человѣческимъ стремленіямъ, позволяютъ гадать о нескончаемой живой дѣятельности человѣка въ будущей жизни, о радостномъ возбужденіи всѣхъ его благородныхъ силъ, а слѣдовательно объ его вѣчно *возрастающемъ совершенствѣ и блаженствѣ*. Если слова Спасителя: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Мте. 5, 48) до известной степени осуществимы человѣческою жизнію, то это именно блаженною жизнію праведныхъ въ нескончаемой вѣчности.

Правственное совершенство и блаженство суть неотдѣлимая одно отъ другаго состоянія. Если же на блаженство слово Божіе часто указываетъ, какъ на цѣль добродѣтели, на награду ея и на мученія, какъ на наказанія порока, то только для нравственно-несовершенныхъ, въ виду тѣхъ страданій, съ которыми неизбежно соединено дѣло спасенія на землѣ и тѣхъ эгоистически-чувственныхъ наслажденій, которыя также неизбежно искушаютъ спасаемаго, чтобы этимъ временнымъ страданіямъ дать противѣсъ въ надеждѣ на вѣчное блаженство, и этимъ временнымъ грѣховнымъ наслажденіямъ противопоставить ожиданіе вѣчныхъ мученій. Блаженство же совѣсти въ добродѣтельномъ чловѣкѣ растетъ уже и на землѣ вмѣстѣ съ его добродѣтелию, также какъ и духовныя страданія не отлучны отъ порока; потому и оцѣнить это блаженство вполнѣ можно только вмѣстѣ съ достиженіемъ нравственнаго совершенства; а гдѣ оно не достигнуто, тамъ ожиданіе наградъ и страхъ наказаній въ будущей жизни составляютъ естественныя, хотя, какъ мы видѣли выше (§ 25) и не строго нравственныя, мизмія побужденія христіанской жизни.

Протопресв. І. Янышевъ.

О НАПРАВЛЕНИИ И ЗАДАЧАХЪ МОЕЙ ФИЛОСОФІИ

ПО ПОВОДУ СТАТЬИ АРХІЕПИСКОПА НИКАНОРА *.

Почтенный авторъ большого философскаго труда „Положительная философія и сверхчувственное бытіе“ (Спб. 1875 г.), архіепископъ Никаноръ сдѣлалъ попытку обобщить отдѣльные сочиненія мои по философіи, явившіяся въ печати за десятилѣтній періодъ моей профессорской и литературной дѣятельности ¹⁾.

За это изложеніе возрѣній моихъ, представляющее собою признаніе серіозности и нѣкотораго значенія за скромными произведеніями моего пера, не могу не выразить высокоуважаемому автору глубокой признательности. Благодарю его также за сочувственное и лестное, хотя конечно и преувеличенное, взгляду располженія ко мнѣ, сужденіе его о моей философской подготовкѣ и дарованіяхъ.

Памятуя однакоже изреченіе Аристотеля о необходимости выше всего ставить интересы истины ²⁾, я считаю необходимымъ дополнить изложеніе почтеннаго архіепископа своимъ собственнымъ краткимъ изложеніемъ хода развитія моихъ философскихъ идей. Дѣло въ томъ, что не только архіепископъ

* Предлагаемую статью мы печатаемъ не только по уваженію къ правилу *audiat et altera pars*, но и потому, что она сама по себѣ представляетъ интересъ, какъ достойное во всякомъ случаѣ серіознаго вниманія и обсужденія со стороны научной критики, изложеніе авторомъ-философомъ прогрессивнаго хода развитія его философскихъ идей. *Ред.*

¹⁾ „Правосл. Обзор.“, октябрь 1886 г.

²⁾ Arist. Eth. Nic., I, 4 (1096 a. 16).

Никаноръ, но и нѣкоторые свѣтскіе мои критики, касавшіеся въ послѣднее время моего сочиненія „О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ“ (Од. 1886), значительно увеличили различіе взглядовъ, изложенныхъ мною въ этомъ сочиненіи сравнительно съ прежними, и провели между послѣдними и первыми трудами моими пропасть, въ существованіи которой я имѣю основаніе сомнѣваться. Мнѣ самому дѣло представляется въ слѣдующемъ видѣ: *постепенно*, отъ сочиненія въ сочиненію развивая и расширяя свой философскій кругозоръ, я безъ всякихъ скачковъ и съ строгою логическою необходимостію долженъ былъ придти ко взглядамъ, изложеннымъ мною въ книжкѣ „О душѣ“ и уже потенциально заключавшимся въ основныхъ посылакахъ моихъ первыхъ литературныхъ работъ.

Что мои первыя сочиненія имѣли по преимуществу *отрицательный* характеръ, а послѣднія являются главнымъ образомъ выраженіемъ *положительныхъ* взглядовъ—этого я не отвергаю. Всякое построеніе, вещественное и духовное, начинается съ расчистки почвы, на которой должно быть воздвигнуто новое зданіе, и если на этой почвѣ стояло зданіе старое, то даже и съ разрушенія этого стараго зданія, т.-е. съ чисто-отрицательной работы. Весь вопросъ въ томъ, соответствуетъ ли новое построеніе тѣмъ замысламъ, которыя отразились въ характерѣ и направленіи упомянутой отрицательной работы. Если такое логическое соответствіе существуетъ, то строителю не слѣдуетъ приписывать поворота во взглядахъ или какого-либо измѣненія основныхъ принциповъ. Въ немъ слѣдуетъ видѣть лишь чловѣка, упорно идущаго впередъ по проложенному пути и не останавливающагося „страха ради іудейска“³⁾ ни предъ какими выводами, если они логически вытекаютъ изъ его основоположеній.

Я постараюсь ниже доказать, что шелъ именно такимъ строго-логическимъ путемъ отъ разрушенія основъ старой метафизики къ построенію собственнаго положительнаго міровоззрѣнія, но предварительно выскажу свой общій взглядъ на *истинный методъ философствованія*.

³⁾ Разумѣю прежде всего страхъ предъ приговорами критики.

Философъ ищетъ истину, но по самымъ задачамъ философіи, подводившей итоги *всѣмъ* знаніямъ человѣка, онъ никогда не можетъ найти ее *вполнѣ и окончательно*, ибо расширенію элементовъ его построенъ ия ни въ наукѣ, ни въ немъ самомъ (въ *его* знаніяхъ) нѣтъ предѣла. Такъ думали еще Сократъ и Платонъ. Стремясь примирить всѣ знанія и всѣ запросы человѣческой души, философъ поступить всего правильнѣе, если будетъ постоянно идти впередъ, сколь возможно мало оглядываясь назадъ, на свои прежніе выводы. Признаюсь, я имѣю привычку, приступая къ новому сочиненію, не перечитывать прежнихъ и при этомъ сознательно руководствуюсь тѣмъ убѣжденіемъ, что желаніе устранить противорѣчіе съ тѣмъ, что я говорилъ ранѣе, можетъ лишь повредить дѣлу истины. Если я вчера еще не зналъ какой-нибудь стороны истины, то сегодня могу найти ее и что мнѣ за дѣло, если эта сторона истины ослабитъ смыслъ какого-нибудь прежняго моего отрицанія? Каждое новое утвержденіе, въ чемъ бы оно ни состояло, есть уже устраненіе (по нѣмецки *Aufhebung*) какого-нибудь отрицанія, а посему я невозможно, увеличивая число своихъ утверждений и прибавляя къ старымъ новыя, не уменьшать тѣмъ самымъ количества своихъ отрицаній. Лейбницъ думалъ, что всѣ философы правы въ своихъ утвержденіяхъ и неправы въ своихъ отрицаніяхъ. Это — глубокая и вѣрная мысль. И вся философія въ ея цѣломъ и развитіе каждаго философа въ частности есть процессъ умноженія вѣрныхъ утверждений и уменьшенія невѣрныхъ и одностороннихъ отрицаній, путемъ раскрытія новыхъ сторонъ истины. Посему оглядываются назадъ только самолюбцы, боящіеся упрека въ противорѣчій и ставящіе литературное тщеславіе свое выше, нежели истину. Тотъ, кто искренно любитъ истину, идетъ все впередъ, пока *идется*. Я раздѣляю взглядъ Гартмана, что „братъ за масштабъ—при оцѣнкѣ значенія философа—отсутствіе у него противорѣчій есть точка зрѣнія ограниченная“. „Чѣмъ шире горизонтъ мыслителя, говоритъ Гартманъ (по поводу Канта), чѣмъ болѣе оригинальныхъ воззрѣній обнимаетъ сознаніе его, чѣмъ разностороннѣе онъ изучаетъ вещи и чѣмъ искуснѣе сплетаетъ въ одно цѣлое различныя проблемы, тѣмъ болѣе, съ необходимостію, возникаетъ для его ума трудностей и недоумѣвій, разрѣшеніе которыхъ *одному* уму не подъ силу.... и тѣмъ менѣе

станеть онъ жертвовать вполне законными точками зрѣнія и взглядами критерію *формально отсутствія противорѣчій* ⁴⁾. Отсюда ясно, что я не исключаю частныхъ противорѣчій между *отдѣльными* положеніями, которыя устанавливалъ въ своихъ сочиненіяхъ. Я считаю ихъ даже неизбежными. Для меня важна лишь строгая логическая и генетическая связь между положеніями *основными*, представляющими своего рода этапы на пути развитія цѣльнаго философскаго мировоззрѣнія.— Но какому закону слѣдуетъ это развитіе?

Философъ, правильно идущій своимъ путемъ впередъ, подлѣжитъ общему закону *движенія* въ природѣ. Совершенное движеніе въ природѣ, какъ полагали еще Платонъ и Аристотель и какъ подтвердила отчасти наука, есть движеніе кругообразное. Философъ, идущій прямо впередъ, похожъ на планету, вращающуюся около солнца, ибо и истина есть своего рода солнце философской мысли. Онъ похожъ также на путника, рѣшившагося обойти землю. Сей послѣдній непремѣнно, рано или поздно, идучи неуловно впередъ, окажется даже своимъ собственнымъ *антиподомъ*, перейдя изъ восточнаго полушарія въ западное или наоборотъ. Если же онъ никогда не окажется своимъ антиподомъ, то это именно будетъ значить, что онъ поворотилъ назадъ или остановился и топчется на мѣстѣ. Самый совершенный философъ будетъ тотъ, который въ теченіе жизни обойдетъ весь путь относительной человеческой истины, обниметъ ее со всѣхъ сторонъ и благополучно воротится (съ другой стороны) къ исходной точкѣ своего мышленія. Такими именно идеями руководился я въ своемъ философскомъ движеніи. А теперь, вынуждаемый къ тому высокоуважаемымъ моимъ критикомъ, разсмотрю тотъ путь, по которому дѣйствительно шло развитіе моей мысли въ философскихъ сочиненіяхъ, до сихъ поръ мною написанныхъ ⁵⁾. Не желая слишкомъ утомлять вниманіе уважаемыхъ читателей „Православнаго Обзорнія“, для которыхъ можетъ-быть и не интере-

⁴⁾ Philos. Fragen d. Gegenwart, Lpz. u. Berl. 1885: Kant u. die heutige Erkenntnisstheorie, p. 248.

⁵⁾ Этотъ приемъ я нахожу болѣе удобнымъ, такъ какъ онъ лучше всего покажетъ, въ какой мѣрѣ вѣрны истолкованія моихъ взглядовъ, сдѣланныя почтеннымъ архіепископомъ въ скобкахъ.

сенъ сюжетъ этой статьи, я дамъ лишь *общую схему* развитія своихъ философскихъ выводовъ. Тотъ, кто полюбозытствовалъ бы поближе ознакомиться съ этимъ развитіемъ, можетъ самъ на основаніи указанной схемы прослѣдить его по моимъ сочиненіямъ.

Я началъ заниматься философіей въ университетѣ въ началѣ семидесятыхъ годовъ. Въ то время философія была въ большомъ загонѣ и въ полномъ упадкѣ. Начинали говорить о Гартманѣ и о Дюрингѣ, а въ связи съ ними и о Шопенгауэрѣ, но общими богами были еще Контъ—отрицатель философій, да Спенсеръ и Вундтъ, считавшіеся великими психологами. Естественно, что избравъ философію своею специальностію, я имѣлъ въ виду *психологію*, которую горячо полюбилъ и мечталъ реформировать въ духъ позитивной науки. Этотъ интересъ поддерживался появившеюся полемикою и статьями о психологіи Кавелина и Стеченова. Смысла *философій* внѣ *психологіи* не понималъ ни я, ни почти никто другой изъ числа тогдашней молодежи. Явился Влад. Соловьевъ съ своимъ „Кризисомъ западной философій“ (я тогда еще былъ студентомъ), но мы не понимали его и безусловно отвергали его точку зрѣнія. 1875—6 годъ, получивъ степень кандидата и оставленный по своей каедрѣ при университетѣ, я провелъ за границей и изучалъ психологію, анатомію и физиологію, чему многимъ обязанъ. Въ 1876 г., 23 лѣтъ я сталъ профессоромъ философій и началъ читать психологію, логику и исторію философій. Въ лекціяхъ я обходилъ тщательно всякую метафизику, отождествляя еще *метафизику* съ *философіею*, какъ общимъ ученіемъ о мірѣ. Въ этомъ 1876 г. появились „Философскіе этюды“ Козлова и состоялся диспутъ его въ кievскомъ университетѣ, на которомъ и я возражалъ своему коллегѣ. Эти возраженія послѣ собралъ и развилъ въ статьѣ *Философскіе этюды Козлова. Критическій очеркъ* (Кіевъ 1877 г.). Въ статьѣ этой я отрицалъ всякую философію внѣ наукъ психологическихъ, ибо считалъ всякое истинное знаніе *наукой* и съ этой точки зрѣнія *справедливо* разсуждалъ, что не можетъ быть о тѣхъ же предметахъ и явленіяхъ *двухъ наукъ*—*общей* и *спеціальной*, ибо и спеціальныя науки стремятся къ *общимъ выводамъ*. Онѣ даютъ то общее, что могутъ, а большее, чѣмъ что онѣ въ состояніи дать, будетъ уже лежать *внѣ науки*, опираясь на *чувство наше*,

на субъективное въ душѣ ⁶⁾; но такъ какъ, думалъ я, субъективное есть то же, что и личное, то общей философіи міра, для всѣхъ обязательной, не можетъ быть: каждый въ правѣ философствовать и подводить итоги спеціальнымъ знаніямъ *только для себя* ⁷⁾. Такъ я думалъ въ теченіе трехъ лѣтъ.

Въ это время, прилежно работая надъ психологіей, какъ спеціальной наукой, я занялся, отчасти подъ воздѣйствіемъ философскаго инстинкта, заставлявшаго меня стремиться точнѣе выяснить роль и значеніе *чувства*, какъ основы общихъ построений философа, вопросомъ о природѣ чувствованій и чувствъ ⁸⁾. Результатомъ явилась моя большая магистерская диссертация *Психологія чувствованій въ ея исторіи и главныхъ основахъ* (Спб. 1880). Элементы своей теоріи чувствованій я изложилъ впрочемъ уже въ 1878 г. въ статьѣ французскаго журнала *Revue philosophique*. Между тѣмъ анализъ чувства, въ связи съ другими областями сознанія, привелъ меня къ выводу, что чувство и мысль — *два равноправныя* области душевной жизни, сферы одинаково-законныхъ: *объективной и субъективной* воспримчивости. Сначала мы оцѣниваемъ вещи объективно, какъ они есть (мыслию), а затѣмъ тѣ же вещи субъективно, въ ихъ значеніи или цѣнѣ для насъ (чувство). Изъ чувства рождается воля, изъ воли дѣйствіе (теорія психическаго оборота) ⁹⁾. Сообразно этому я построилъ всю теорію чувствъ, ихъ различій и классовъ, принятую нынѣ нѣкоторыми французскими психологами (Paulhan, Fouillée). Но я еще признавалъ здѣсь чувство *оцѣнкою* вещей *только въ значеніи ихъ для личности*, не сознавая, что если личность есть отраженіе міра (мирокосмъ) и проявленіе законовъ міра, то субъективная оцѣнка вещей личностью можетъ *приближаться* къ выраженію ихъ субъективной цѣны *вообще и внѣ личности*. По-

⁶⁾ Это положеніе и есть *основная посылка* всѣхъ моихъ философскихъ исследований и построений.

⁷⁾ Ср. Философскіе этюды, критич. очеркъ, особ. стр. 7—11.

⁸⁾ Предлагаю читателю въ послѣдующемъ изложеніи разумѣть подъ *чувствомъ* только *настоящія чувства*, пріятныя и непріятныя—тѣлесныя, умственные, эстетическія, нравственныя, а отнюдь *не ощущеніе* качествъ предметовъ посредствомъ такъ-называемыхъ „органовъ чувствъ“. Я строго различаю термины *чувства* и *ощущенія*.

⁹⁾ Ср. особ. главу IX Психологіи чувствованій.

этому, признавъ чувство въ человѣкѣ равноправною съ его мыслию сферою сознанія, я еще только возвысилъ значеніе философіи, рядомъ съ наукою, для личности и призналъ это значеніе не менѣе важнымъ, чѣмъ каковымъ признается значеніе искусства въ жизни личности.

Такъ, какъ однако искусство имѣеть цѣну не только для личности, но и для общества, то я указалъ въ особой статьѣ *Философія, какъ вѣтъ искусства* (Спб. Мысль, 1880) и на относительную общую цѣну основаннаго на чувствѣ личнаго философскаго творчества. Это, если хочеть мой почтенный критикъ, было уже небольшимъ „поворотомъ“, опредѣлившимъ всѣ остальные шаги моего развитія, хотя этотъ поворотъ совершился въ самомъ началѣ моей литературной дѣятельности. Сначала я совсѣмъ не признавалъ общаго значенія личнаго философскаго творчества, а чрезъ три года призналъ его.

Въ своей докторской диссертациі *Къ вопросу о реформѣ логики* (1882) я развилъ далѣе и усовершенствовалъ свое ученіе объ элементахъ сознанія, свою теорію „психическаго оборота“, и еще точнѣе опредѣлилъ отношеніе мысли и чувства, объективнаго и субъективнаго освѣщенія вещей, признавъ между прочимъ (путемъ полемики съ самимъ собою), что начало психическаго взаимодѣйствія между міромъ и человѣкомъ можетъ лежать не только въ мірѣ, но и въ самомъ человѣкѣ, не только въ мысли, но и въ чувствѣ¹⁰⁾. Такое исправленіе возымѣло то дѣйствіе, что въ докторской рѣчи *Объ отношеніи философіи къ наукамъ и искусству* (Кіевъ, 1883) я еще болѣе возвысилъ общую цѣну философіи и далъ ей уже равноправное съ наукою мѣсто и познавательное значеніе, признавъ ее высшею областью искусства — „искусствомъ будущаго“. Знаніе стремится-де къ точности и полнотѣ. Точность есть требованіе мысли, выполняемое наукою, полнота есть требованіе чувства, выполняемое философіей, какъ искусствомъ. Здѣсь я уже говорю и о методѣ чувства и признаю такимъ образомъ чувство силою познавательною. Очевидно отъ точки исхода я ушелъ еще дальше и личная цѣна философствованія уже почти совершенно потонула для меня въ его общей цѣнѣ.

¹⁰⁾ Ср. главу I логики.

На этомъ я остановиться не могъ и уже указывалъ на задачу *положительной перестройки* содержанія философіи на этомъ новомъ фундаментѣ ¹¹⁾. Желая въ связи съ вопросомъ объ *источникахъ* нашего познанія провѣрить самые критеріи истиннаго знанія, я написалъ въ этомъ же году этюдъ *О критеріахъ истины* (Спб. 1883), въ которомъ пришелъ впервые къ выводу, лежащему въ основаніи моего ученія о душѣ (статья „О душѣ“ 1886), что единственный критерій истиннаго знанія есть *закомъ однообразія природы*. Этотъ выводъ долженъ былъ сильно повліять на мое ученіе о „методѣ чувства“, но это вліяніе обнаружилось не тотчасъ.

Судьба забросила меня въ Одессу и важная для будущаго развитія ассоціація идей натолкнула меня въ этомъ „прогрессивномъ“ городѣ на вопросъ о „прогрессѣ“. Во вступительной лекціи *О прогрессѣ* въ новороссійскомъ университетѣ (Одесса, 1883) я еще правда отрицалъ законность *субъективно* метода въ рѣшеніи общественныхъ и нравственныхъ вопросовъ, и желая рѣшить проблему *научно*, а не философски старался устранить изъ анализа своего методъ „субъективный“.

Съ *научной, объективной* точки зрѣнія я *справедливо*, думаю мнѣ и теперь, опредѣлялъ прогрессъ, какъ возрастающую экономизацію силъ природы и расширеніе сферы ихъ дѣйствія. Но признавъ *цѣлью* (!) этого процесса увеличеніе счастья чело-вѣка и всего живого міра, я уже очевидно вышелъ изъ предѣловъ научнаго анализа и прибѣгъ къ *субъективному, философскому методу*. Критики подмѣтили это противорѣчіе, хотя я сначала спорилъ и не соглашался.

Поднявъ этотъ этический вопросъ, я невольно пришелъ къ другимъ нравственнымъ вопросамъ *О свободѣ воли* (Од. 1884 г.) и *О значеніи пессимизма и оптимизма* (Од. 1884 г.).

Я долго сопротивлялся при этомъ обаянію *субъективно* метода, метода *чувства* и все еще рѣзко разграничивалъ научное, какъ истинное, отъ философскаго, какъ проблематическаго. Но незамѣтно для себя я вводилъ методъ чувства въ оцѣнку каждаго этическаго явленія, изслѣдуемаго *сначала независимо отъ чувства*, т.-е. научно ¹²⁾.

¹¹⁾ Ср. упом. статью, стр. 23—25.

¹²⁾ Замѣчу, что отъ выводовъ моей *научной* теоріи „свободы воли“ и

Вопросъ о пессимизмѣ и оптимизмѣ, будучи не только этическимъ, но и въ широкой степени *философскимъ*, заставилъ меня снова заняться пересмотромъ воззрѣній своихъ на философію и въ особомъ курсѣ студентамъ, отрывки изъ котораго были напечатаны въ Русскомъ Богатствѣ (*Основные типы философскихъ построений въ различные эпохи*, 1884), я точнѣе обосновалъ связь философскихъ построений съ *чувствомъ*, признавъ ограниченное число этихъ построений и зависимость ихъ отъ преобладанія различныхъ чувствъ въ извѣстныхъ эпохи и у извѣстныхъ людей, а также *неизбѣжную смену или круговоротъ* философскихъ освѣщенныхъ дѣйствительности въ исторіи мысли всего человѣчества, всякаго народа и отдѣльнаго человѣка.

Отсюда уже вытекала *относительная законность* каждаго философскаго мировоззрѣнія и оставался одинъ шагъ до признанія возможности *такого философскаго ученія*, которое—опираясь на синтезъ разнообразныхъ чувствъ и соответствуя извѣстной гармоніи и полнотѣ ихъ—исчерпывало бы до дна *субъективную потребность* человѣка и соответствовало бы, по закону однообразія природы (т.-е. познанія равнаго равнымъ), дѣйствительной *субъективной внутренней* цѣнѣ самихъ вещей и міра.

Но этого шага я тогда еще не сдѣлалъ.

Замѣчу, что въ это время разработки этическихъ и философскихъ вопросовъ, я не отрицалъ и не игнорировалъ *позитивную науку*, а продолжалъ разрабатывать ея идею и ея проблемы. Такъ въ 1884 г., я предложилъ новый опытъ *Классификаціи наукъ* (Русск. Бог.). И здѣсь симпатіи мои въ *положительной наукѣ*, единственно признаваемой мною и теперь, антипатіи моя къ *метафизикѣ*, какъ *ложной наукѣ*, и отрицаніе возможности и всякой цѣны „*позитивной философіи*“ (въ этихъ понятіяхъ я признаю внутреннее противорѣчіе) выразились съ такою же

теперь не отказываюсь, полагая, что обосновать это понятіе иначе какъ при помощи детерминизма, т.-е. ученія о зависимости воли отъ мотивовъ, невозможно, хотя разумѣется съ точки зрѣнія моего ученія о духѣ я надѣюсь вскорѣ глубже и полнѣе обосновать идею свободы воли, чѣмъ могъ это сдѣлать независимо отъ упомянутого ученія. Идею активной духовной силы, какъ источника *внутреннихъ* вліяній въ процессѣ образованія личности и какъ основы цѣлности нашего сознанія, нашего „я“, расширяетъ идею внутренняго самоопредѣленія.

силою, какъ въ самомъ первомъ моемъ трудѣ противъ Коалова и какъ въ самомъ послѣднемъ, разбираемомъ архіепископомъ Никаноромъ, сочиненіи „О душѣ“. Я еще съ 1883 г. отвергъ законность „позитивнаго террора“, царившаго среди общества по отношенію къ философіи¹³⁾, ибо еще тогда противопоставилъ позитивной наукѣ вполне законный философскій снѣтъ, основанный на *чувствѣ*.

Выстъ съ тѣмъ я въ томъ же году обработалъ новый этическій вопросъ *Объ эгоизмѣ и альтруизмѣ* (Спб. Новь, 1884 г.), пользуясь опять методомъ мысли (научнымъ) и методомъ чувства (философскимъ) въ одинаковой мѣрѣ, хотя послѣднимъ еще отчасти безсознательно.

Упомянутый выше шагъ къ признанію возможности *всеобщаго и общеобязательнаго субъективно-философскаго осмысленія внутренней природы всего существующаго* я сдѣлалъ однакоже въ слѣдующемъ 1885 г. Случайное избраніе меня студентами римскаго университета въ почетные члены комитета по сооруженію памятника великому мученику философіи Дж. Бруно заставило меня заняться изученіемъ системы этого мыслителя. У него я нашелъ и пытался развить далѣе, въ связи съ новѣйшими выводами науки, то философское ученіе о мѣрѣ, которое *онъ метафизически* дало мнѣ возможность построить идею Бога, а затѣмъ и души. Я въ Богѣ *никогда* не сомнѣвался, но не зналъ, какъ оправдать его существованіе не метафизически, а *согласно съ наукою*, я молчалъ и ничего не говорилъ о немъ, ссылаясь на теорію „непознаваемости еущностей“, которую усвоилъ въ началѣ отъ эмпириковъ и позитивистовъ¹⁴⁾. Но когда я понялъ вполне значеніе чувства въ познаніи, то для меня явилась возможность введенія и *этихъ понятій* въ кругъ моего философскаго міросозерцанія. Еслибы я ранѣе былъ атеистомъ, то конечно это расширение моего кругозора было бы дѣйствительно „поворотомъ“. Но такъ какъ я никогда не былъ атеистомъ и не отрицалъ существованія души ни въ одномъ изъ моихъ сочиненій, то въ этомъ новомъ шагѣ моего развитія слѣдуетъ видѣть такую же

¹³⁾ Ср. предисловіе моей статьи „О душѣ“.

¹⁴⁾ Я велъ въ это время, выражаясь словами Карла Фохта, *двойную бухгалтерію души*.

обработку новыхъ, еще не исследованныхъ прежде философскихъ вопросовъ, какими являются ранѣе исследованія незатронутыхъ мною въ первыхъ сочиненіяхъ вопросовъ о прогрессѣ, объ эгоизмѣ и альтруизмѣ, о критеріяхъ истины и т. д. Что дѣйствительно и въ построеніи этихъ понятій я не сдѣлалъ *никакого скачка*, можно видѣть изъ того, что именно мое старое сближеніе философіи съ искусствомъ и мое ученіе о методѣ чувства послужили исходною точкою для построенія упомянутыхъ понятій. Я напомню, что въ статьѣ „Объ основныхъ типахъ философіи“ я уже признавалъ, что всякое философское мировоззрѣніе имѣетъ свою *относительную цѣну* и отвѣчаетъ извѣстному, вполне законному складу чувствъ человѣка, и далѣе, что въ статьѣ „О критеріяхъ истины“ я признавалъ законъ однообразія природы—единственнымъ возможнымъ критеріемъ истины. Сопоставимъ эти два вывода. Не выйдетъ ли изъ ихъ сочетанія, что *чувства* человѣка, являясь *ранѣе всего* обнаруженіями *его личной* природы въ то же время составляютъ, какъ и самая его личность, обнаруженіе *законовъ природы вообще*? А если такъ, то не должны ли эти чувства имѣть цѣну не только личную, но и *внѣ-личную, общую*? Не должны ли и они соответствовать, по однообразію законовъ природы, чему то *стойкому* въ существованіи природы? Но чему же? А нѣтъ ли и въ вещахъ, помимо нашего сознанія, *внутренней субъективной цѣны*, которая познается нами при помощи чувства? Цѣлесообразность природы я признавалъ еще въ лекціи „О прогрессѣ“ (за что на меня тогда нападали критики). А что такое цѣлесообразность, какъ не внутренняя, субъективная цѣна вещей?

Но я все еще колебался—признать ли или не признать независимую, соответствующую *въ природѣ* нашимъ *чувствамъ* субъективную внутреннюю цѣну вещей, пока не обратилъ опять своихъ взоровъ на содержаніе *искусства*. Искусство даетъ намъ, въ исторіи своей, произведенія, имѣющія относительную цѣну и красота которыхъ оспаривается и со временемъ, съ измѣненіемъ вкусовъ и взглядовъ общества, какъ бы испаряется. Но есть и такіа произведенія искусства, красота которыхъ *никогда* не оспаривается и никогда не испаряется (хотя бы красота такихъ созданій, какъ *Мадонна Рафаэля*). Значитъ, во всѣхъ личныхъ и относительныхъ чувствахъ эстетическихъ есть какой-то

немичный остатокъ. Значить, есть красота и въ „чувства“ красоты? Иначе, отчего бы люди самыхъ противоположныхъ убѣжденій и воззрѣній на вещи, но съ одинаковымъ эстетическимъ развитіемъ поражались красотою нѣкоторыхъ художественныхъ типовъ и признавали ее безусловною? Вѣдь и предъ величественными картинами природы всѣ люди благоговѣютъ. А смерть? Развѣ не все живое ея боится и чувствуетъ къ ней отвращеніе? Значить, есть красота и есть безобразіе *въ чувствахъ* красоты и безобразія, которыя суть въ насъ только орудія познанія соответствующихъ сторонъ объекта. Да откуда и эти *чувства*? Если ихъ дала намъ природа, то развѣ только какъ средства вѣчнаго самообмана и иллюзій? Мы вѣримъ, что если природа дала намъ глаза, которые видятъ свѣтъ, то есть и *свѣтъ*, ради котораго понадобились глаза и который развили эти глаза ¹⁵⁾. А если есть въ насъ развивающееся чувство красоты, то можетъ ли не быть въ природѣ такого свойства или состоянія или отношенія, которое называется *красотою*? Одно изъ двухъ: или мы со всѣми своими выводами изъ вѣшняго и внутренняго опыта—воплощенная насмѣшка иронизирующей надъ нами и обманывающей насъ природы, или мы во всѣхъ своихъ орудіяхъ познанія находимъ правильный критерій для опредѣленія самой природы *познаваемого*. Иллюзіи есть вездѣ: въ области зрѣнія, слуха, осязанія,—и въ области чувствъ, эстетическаго, нравственнаго и иного. Но рядомъ съ иллюзіями есть *тѣрное знаніе*; рядомъ съ ошибками личной ограниченности дана намъ возможность познанія *законовъ* природы. Если есть *законы свѣта*, то есть и *законы красоты*. Если есть свѣтъ, то есть и красота. Свѣтъ мы познаемъ посредствомъ глаза, красоту посредствомъ тѣхъ чувствъ, которыя называемъ эстетическими, т.-е. „чувствами красоты и безобразія“.

Но чувства красоты и безобразія суть чувства удовольствія и страданія (см. „Психологія чувствованій“). Значить и вообще чувства удовольствія и страданія имѣютъ цѣну не только *личную*, но и *общую*. Философія сродни искусству, чувство красоты—эстетическое чувство—параллельно чувству добра, нравственному чувству. Если есть красота, то есть и *добро—въ отно-*

¹⁵⁾ Оставляемъ въ сторонѣ вопросъ, что такое свѣтъ съ точки зрѣнія физики—особое движеніе или что-либо иное.

сительной личной оцѣнки. Добро есть такой же законъ природы, какъ и красота, добро есть такое же внутреннее свойство вещей, какъ и красота. Добро есть законъ природы. Но красота и добро суть свойства, оцѣняемые сознаниемъ. Если въ природѣ существуютъ, независимо отъ насъ, красота и добро, то есть въ ней и сознание, которое ихъ постигло, оцѣнило, создало и дало намъ средства познать ихъ при посредствѣ чувства своего.

Тогда, когда я изучалъ ученіе Дж. Бруно, я еще не могъ и не умѣлъ такъ сознательно и ясно формулировать всѣ эти психологическія размышленія, но они какъ искры зажигались и потухали въ сознаніи моемъ, пока не разгорѣлись въ ярвое пламя ¹⁶⁾, и мои одесскіе ученики—свидѣтели того, что всѣ эти мысли дѣйствительно являлись мнѣ и руководили моими дальнѣйшими построеніями. Законъ однообразія природы есть критерій истины, чувство есть проявленіе въ насъ законовъ природы, чувство—источникъ познанія субъективной стороны вещей и природы, *субъективныхъ законовъ* природы. Таковы старыя элементы *новаго* моего построенія. Руководило меня въ этомъ новомъ построеніи, какъ я уже сказалъ, изученіе системы Дж. Бруно—этого великаго поэта-философа эпохи возрожденія наукъ. Онъ, первый, далъ мнѣ философскую идею „сознанія вселенной“, безъ которой красота и добро были бы все-таки только пустыми звуками. Именно онъ заставлялъ меня понять, что если чрезъ свое чувство мы можемъ познать *свою и чужую* (другихъ людей и существъ) субъективную внутреннюю жизнь, то чрезъ то же чувство мы можемъ познать *и внутреннюю жизнь и смыслъ жизни вселенной* ¹⁷⁾. Будучи убѣждены, чрезъ свое самосознаніе, въ существованіи *личнаго сознанія у другихъ существъ*, мы въ правѣ быть убѣжденными въ существованіи *личнаго сознанія* и у „цѣлаго организма“ вселенной. Въдѣ обнаруженія этого личнаго сознанія вселенной въ личномъ сознаніи ея существъ и въ общей разумности и согласованности явленій природы не менѣе ясны для насъ, чѣмъ

¹⁶⁾ Въ послѣднее время, въ этомъ отношеніи сильно повліяло на меня перечитываніе сочиненій Платона, которыя я изучалъ давно, еще въ періодъ своей философской слѣпоты—въ университетѣ.

¹⁷⁾ Замѣчу впрочемъ, что самъ Дж. Бруно нигдѣ ясно не говоритъ о методѣ чувства, но, пользуясь имъ, какъ и Платонъ, постоянно, хотя и безсознательно, онъ наводитъ на мысль о значеніи и важности этого метода.

обнаруженія для насъ личнаго сознанія другихъ людей и существъ въ ихъ разумныхъ движеніяхъ и внѣшнихъ органахъ сознанія (органахъ чувствъ). Это и есть зерно или зачатокъ понятія Бога, которое на дальнѣйшихъ стадіяхъ философствованія можетъ получить болѣе совершенное развитіе ¹⁸⁾. Всѣ эти мысли я изложилъ въ книгѣ „Джордано Бруно и пантеизма“ (Одесса. 1885 г.) ¹⁹⁾. Но это новое воззрѣніе дало мнѣ и новыя идеи о *методѣ чувства*, методѣ *философскомъ*, болѣе ясное ученіе о которомъ я развилъ въ лекціи *Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно*“ (Одесса. 1885), назвавъ этотъ методъ—*методомъ субъективной индукціи*, въ противоположность научной, объективной индукціи,—„индукція“, потому что я все-таки не признавалъ, и теперь не признаю, самостоятельной отъ индукціи *дедукціи* и независимо отъ опыта „априорнаго“ метода познанія, т.-е. *метафизики*. Априорный методъ метафизиковъ и есть мой методъ чувства, а не особый методъ мысли. Дойдя философскимъ путемъ до понятія Бога, я счелъ возможнымъ коснуться и понятія *религии*. Я давно уже чувствовалъ, что признаніе *полнаго параллелизма* науки и философіи заключаетъ въ себѣ какую-то фальшь, ибо философія, опираясь на чувство, все-таки строится *мыслью* и беретъ свои основанія у *науки*. Когда я субъективнымъ методомъ вывелъ идею Бога, то понялъ и чисто-субъективное (т.-е. основанное на чувствѣ, какъ особомъ методѣ познанія) значеніе *религии*, всецѣло опирающейся на *вѣру*,—а вмѣстѣ съ тѣмъ стало ясно для меня, что я ранѣе ставилъ философію на мѣсто, принадлежащее религіи, и я долженъ былъ признать, что философія стремится *примирить мысль и чувство, науку и ре-*

¹⁸⁾ Кстати замѣчу, что обычный аргументъ пессимистовъ и современныхъ окказионалистовъ (случайниковъ) о неразумности и несогласованности нѣкоторыхъ частныхъ явленій природы ничего не говоритъ, ибо и въ другихъ существахъ мы не отрицаемъ сознанія и разума только потому, что нѣкоторыя дѣйствія ихъ неразумны и бессознательны. Еще замѣчу, что идея *личнаго* сознанія въ цѣломъ организмѣ вселенной, ни чѣмъ другимъ не ограниченномъ и представляющемъ абсолютный синтезъ и примиреніе индивидуальнаго со всеобщимъ, совпадаетъ съ идеєю абсолютнаго *общаго* сознанія. Личный Богъ есть въ то же время и общій духъ или разумъ вселенной.

¹⁹⁾ Въ этой книгѣ читатель найдетъ болѣе точное развитіе изложенныхъ здѣсь взглядовъ.

мию, и сложить въ одно цѣлое ихъ воззрѣнія. Эту новую классификацію я ввелъ въ статью о Дж. Бруно и повторилъ въ статьѣ „О задачахъ философіи“.

Но признавъ сознание основою внутренняго бытія вселенной, признавъ, что чувство или самосознание, открывая мнѣ *внутренній смыслъ жизни вселенной, ея разумность и целесообразность*, въ то же время возводитъ сознание въ такой же законъ *вселенной*, какъ и законъ *тяготѣнія*²⁰⁾, я долженъ былъ неизбежно пойти далѣе, т.-е. построить *философски* идею этого *сознания*, какъ закона и основы жизни вселенной, что и сдѣлалъ въ книгѣ *О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ* (Од. 1886 г.).

Всѣ указанные новые элементы моей теоріи познанія, философской теоріи міра и нравственной теоріи я изложилъ въ новомъ рядѣ публичныхъ лекцій, часть которыхъ и собралъ въ книгѣ „О душѣ“ (последняя изъ этихъ лекцій еще не напечатана). Здѣсь мировое сознание разсматривается уже какъ особая *активная сила природы*, — *сила-духъ*, и противопоставляется *пассивной силѣ*, силѣ сопротивленія, *матеріи*. Исконный мой дуализмъ *мысли и чувства, объективнаго и субъективнаго, науки и философіи*, а потомъ *науки и религіи*, еще далѣе *механизма и целесообразности, необходимости и свободы, эгоизма и альтруизма* и проч., превращается незамѣтно для меня въ *дуализмъ матеріи и духа*, объединяемыхъ въ понятіи *силы*²¹⁾. Замѣчу, что въ своей „лекціи“ я еще не называлъ матерію „силой“ и не говорилъ о силѣ „сопротивленія“, но подъ влияніемъ философскихъ бесѣдъ и споровъ съ архіепископомъ Никаноромъ, защищавшимъ тезисъ, что *матерія есть сила*, я усвоилъ этотъ терминъ, много уяснившій мнѣ и самое понятіе матеріи, какъ силы „сопротивленія“. Въ этой книгѣ о душѣ я пытаюсь примирить *материализмъ*, какъ научную доктрину, съ *спиритуализмомъ*, какъ доктриной *религіозной*, — *дуализмъ*, какъ требова-

²⁰⁾ Этотъ законъ сознания я теперь формулировалъ бы такъ: все въ природѣ, будучи одарено активною силою, одарено и различными степенями сознания, т.-е. духовности, находящейся въ свободномъ или въ напряженномъ (скрытомъ) состояніи.

²¹⁾ Я не излагаю здѣсь подробно своего ученія о душѣ, такъ какъ книжка объ этомъ предметѣ вышла недавно.

ніе *чувства*, съ *монизмомъ*, какъ постулатомъ *ума*. Здѣсь я *постоянно ссылаюсь* на свои прежнія сочиненія, указываю на ихъ взаимную связь и отношеніе, и несмотря на свою страсть къ полемикѣ съ самимъ собою, достаточно доказанную въ прежнихъ трудахъ, не оспариваю ни одного своего основного положенія изъ прежнихъ сочиненій. Здѣсь я по прежнему признаю одну только позитивную науку, отрицаю метафизику и ея методы, сближаю философію съ искусствомъ и т. д. Гдѣ же основаніе видѣть въ этомъ сочиненіи „поворотъ“? ²²⁾

Въ каждомъ слѣдующемъ сочиненіи, сравнительно съ прежнимъ, есть *маленькій поворотъ* и нигдѣ нѣтъ *рѣзкаго поворота*. Повторю опять, что философъ идетъ впередъ по своего рода окружности и съ каждымъ шагомъ своимъ одновременно опускается внизъ и подымается вверхъ, видитъ новые горизонты и покидаетъ старые,—какъ путешественникъ, идущій вокругъ земли.

Послѣ всего сказаннаго я не могу не признавать, что мой почтенный критикъ „Православнаго Обзорнія“ *ошибся*, принявъ мое утвержденіе о существованіи Бога и души, представляющее *новый шагъ* въ развитіи *старыхъ основаній* моей философіи, за *нѣчто новое съ моего сознанія*. Религію я всегда уважалъ и почиталъ въ душѣ своей и нисколько не виноватъ, что нѣкоторые читатели вывели изъ моей „Психологіи чувствованій“, что я отрицаю Бога и душу, ибо не сумѣли примирить вѣру въ Бога съ этимъ новымъ ученіемъ *о душевной организаціи* ²³⁾, какъ въ свое время схоластики XVI вѣка не въ состояніи были примирить сразу ученіе о Богѣ съ несоразненно болѣе важнымъ и

²²⁾ Нѣкоторые журналы, напр. Вѣсти. Евр. (іюль) повидимому усмотрѣли поворотъ въ томъ, что я признаю въ книжкѣ „О душѣ“ основательность критики Данилевскаго, касающейся *принципа случайности* въ Дарвинизмѣ. Но я тутъ же оговариваюсь, что *продолжаю раздѣлять теорію развитія* и я можетъ быть въ правѣ былъ надѣяться, что эти критики сумѣютъ отличить ученіе *о развитіи* отъ ученія *о значеніи развитія*. Въ пользу цѣлесообразности развитія природы и высказался еще въ статьѣ „О прогрессѣ“, въ 1888 году.

²³⁾ Противъ этого вывода о моемъ quasi-материализмѣ я протестовалъ еще въ отвѣтъ прое. Козлову въ 1881 г. (Еще по поводу психологіи чувствованій. Кіевъ, стр. 8). Здѣсь я говорю, между прочимъ, что признаніе мозга органомъ мысли „не мѣшаетъ предполагать, что его дѣятельность совершается при посредствѣ особой, специально присущей человѣческому мозгу

великимъ, чѣмъ современное научное ученіе о психической организаціи, ученіемъ Коперника о вращеніи земли вокругъ солнца. Въ этомъ виновато время и законы развитія мысли, а не ученый или мыслитель.

Изъ изложеннаго ясно: 1) что развитіе моей философіи—ея идея и содержанія—вращалось около вопросовъ о *задачахъ философіи и объ отношеніи и значеніи мысли и чувства*, какъ источниковъ знанія; 2) что въ развитіи своего теперешняго ученія о задачахъ философіи и въ обработкѣ специальныхъ философскихъ вопросовъ я шелъ *постепенно, со ступени на ступень*, по безконечной лѣстницѣ развитія, по которой неизбежно идетъ всякій человѣкъ, стремящійся къ истинѣ, и по которой *долженъ* идти философъ; 3) что я ничему не измѣнялъ, нигде не поворачивалъ, а все шелъ впередъ по разъ предложенному пути; 4) что по самой природѣ мысли это движеніе впередъ не могло быть движеніемъ *прямолинейнымъ*, въ узкомъ значеніи этого слова: расширеніе философскаго горизонта неизбежно ведетъ къ увеличенію числа утвержденій и уменьшенію числа отрицаній, и потому естественно, что у меня въ началѣ преобладали *отрицанія*, а впоследствии стали преобладать *утвержденія*, т. е. *положительные* взгляды. Въ этомъ смыслѣ, *несмотря на отсутствіе всякаго поворота*, я по отношенію къ точкѣ исходѣ не замѣтно и постепенно сталъ своимъ „антиподомъ“: сначала я совершенно отрицалъ философію въ наукѣ, а теперь сдѣлался ярымъ защитникомъ ея *положительныхъ* задачъ и *положительной* цѣны, а это отразилось конечно и на способѣ постановки всѣхъ специальныхъ философскихъ вопросовъ и на самомъ выборѣ предметовъ (или темъ) для анализа; 5) если, вслѣдствіе такого метода „расширяющагося въ своемъ объемѣ и углубляющагося въ своемъ содержаніи философствованія“, получились нѣкоторые частныя противорѣчія между новыми утвержденіями моими и прежними отрицаніями, то такое обстоятельство не только не огорчаетъ меня, но напротивъ радуется, ибо доказываетъ мое движеніе впередъ и искренность стремленій моихъ къ истинѣ наиболее широкой и глубокой. Въ послѣднее время я сдѣлалъ новый шагъ въ развитіи

и даже недоступной уничтоженію силѣ“. Этотъ взглядъ ближе къ чистому спиритуализму, чѣмъ теперешнее ученіе мое о духѣ, какъ активной силѣ природы.

своего ученія о *задачахъ* философіи, всецѣло отождествивъ философію съ понятіемъ *этическаго или нравственнаго ученія о мірѣ* и окончательно уяснивъ *себѣ* несостоятельность *метафизики*, какъ псевдонаучнаго ученія о никогда реально не существовавшихъ „сущностяхъ“ вещей ²⁴⁾, вслѣдствіе чего мнѣ выяснилось еще болѣе истинное соотношеніе науки, искусства, религіи и философіи (Ср. вступит. лекц. *Объ истинныхъ задачахъ философіи*, Русская Мысль, 1886, ноябрь). На этихъ выводахъ я однако не могу остановиться и вижу предъ собою еще *длинный путь* дальнѣйшаго *исслѣдованія*, какъ *задачъ* философіи, такъ и цѣлаго ряда важнѣйшихъ *нравственныхъ вопросовъ*. Куда я при этомъ приду и чего достигну, объ этомъ я и самъ не имѣю яснаго понятія. Знаю только одно, что я буду продолжать идти впередъ, насколько позволятъ мнѣ это мои слабыя силы, развивая тѣ основныя положенія и принципы, которые были установлены въ самыхъ *первыхъ* моихъ сочиненіяхъ. Если я буду имѣть возможность возвратиться къ спеціальнымъ работамъ по *психологіи*, то положу въ основаніе ихъ свою „Психологію чувствованій“, выводы которой нынѣ освѣщены шире моимъ ученіемъ о душѣ; если еще когда-либо буду писать по *логикѣ*, то буду исходить изъ выводовъ своего труда „Къ вопросу о реформѣ логики“, и также точно я буду поступать относительно *каждаго* вопроса, который я разсматривалъ въ прежнихъ своихъ сочиненіяхъ, никоимъ образомъ не заботясь о томъ, какое толкованіе давали моимъ возвращеніямъ почтенныя критики. Философъ ищетъ истину и долженъ налагать истину, какъ онъ еѣ понимаетъ, — какіе бы выводы ни дѣлали изъ словъ его.

Въ заключеніе искренно благодарю моего высокоуважаемаго критика, архіепископа Никанора, еще и за то, что онъ далъ мнѣ случай высказаться и уяснить читателямъ овязь моихъ отдѣльныхъ сочиненій и идей между собою ²⁵⁾.

Проф. Н. Я. Гроувъ.

²⁴⁾ Впрочемъ замѣчу, что я отрицалъ *сущности* еще въ статьѣ *О критеріяхъ истины*. Р. Бог. Спб. 1883, стр. 26.

²⁵⁾ Я считалъ неудобнымъ высказываться по поводу отзывовъ такихъ журнальныхъ рецензентовъ, которые не знаютъ даже различія словъ „*микрокосмъ*“ и „*макрокосмъ*“ и, отождествляя ихъ, упрекаютъ меня въ томъ, что я употребляю *одно и то же слово* (*микрокосмъ*) въ *двоякомъ* значеніи. (Слѣдств., сент. 1886).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА.

Древніе и современные софисты. Соч. Брентано, въ переводѣ Я. Новицкаго. Спб. 1886 г. Ц. 1 р. 50 к.

Судя по нѣкоторымъ даннымъ, мы, кажется, въ правѣ предположить, что наше образованное общество переживаетъ въ настоящее время важный духовный кризисъ. Еще недавно господствовавшія надъ умами отрицательныя доктрины мало-по-малу, какъ будто бы, начинаютъ терять въ глазахъ многихъ прежнее свое обаяніе и прежнюю свою заманчивость. Въ пользу этого предположенія можно бы привести не мало данныхъ, заимствованныхъ изъ разныхъ областей мысли и жизни общественной. Нѣтъ сомнѣнія, начинающійся поворотъ въ общественномъ сознаніи подготовлялся и вызывался *многими* обстоятельствами нашей жизни за послѣднія десятилѣтія. Но едва ли мы ошибемся, если скажемъ, что здѣсь шло и имѣетъ наиболѣе значенія и вліянія извѣстное глубоко-прискорбное событіе, совершившееся на нашихъ глазахъ и потрясшее ужасомъ самыя зачерствѣлыя сердца... Оно должно было показать каждому, не окончательно изуродованному духовно, въ какой пропасти въ концѣ-концовъ можетъ привести насъ холопство предъ отрицательными ученіями. Само собою разумѣется, намѣчающійся поворотъ въ общественномъ сознаніи далеко не есть духовное перерожденіе общества. Мысль, сроднившаяся съ извѣстнымъ мировоззрѣніемъ, только при самыхъ благоприятныхъ условіяхъ советѣмъ освобож-

дается от него и усвоетъ новое, противоположное прежнему, мировоззрѣніе. Не будь на лицо этихъ благоприятныхъ условий, мысль останется въ состояніи колебанія и блужданія, или обратится къ прежнимъ кумирамъ. Поэтому, на представителяхъ положительнаго здраваго мировоззрѣнія, обладающихъ какими-либо средствами ко вліянію на общественное сознаніе, лежитъ, въ переживаемый періодъ времени, особая обязанность съ своей стороны всячески помогать обществу счастливо выйти на путь нормальной мысленной жизни. Пусть очень немногіе будутъ обращены нами къ признанію и исповѣданію истинъ, служащихъ основою частнаго, семейнаго и общественнаго благосостоянія, и это будетъ великою заслугою нашей. То, чего не успѣли сдѣлать одни, сдѣлается другими. Недостаточные результаты въ настоящемъ могутъ восполниться благими послѣдствіями въ будущемъ при помощи Божіей.

Всякій согласится, что для успѣха дѣятельности, направленной на отрешеніе и оздоровленіе общественной мысли, далеко не безразлично: знаемъ мы, или нѣтъ, то, что особенно сильно вліяетъ на общественное сознаніе, и направляемъ ли мы свое оружіе противъ главныхъ кумировъ его, или нѣтъ. Едва ли кто станетъ оспаривать и то, что изъ всѣхъ отрицательныхъ направленій европейской мысли позитивизмъ имѣетъ у насъ наиболѣе послѣдователей и сторонниковъ. Можно было бы привести цѣлый рядъ самыхъ вѣсныхъ доказательствъ въ пользу этой мысли. Обратимся ли мы къ нашей такъ-называемой свѣтской журналистикѣ, увидимъ, что большая часть органовъ ея является проводникомъ позитивныхъ идей. Обратимъ ли мы вниманіе на научныя изслѣдованія, выходящія изъ-подъ пера отечественныхъ „свѣтскихъ“ ученыхъ, встрѣтимся съ преобладаніемъ тѣхъ же идей въ этихъ изслѣдованіяхъ. Кто нигдѣ и имѣетъ случаи сталкиваться съ лицами университетскаго и вообще высшаго „свѣтскаго“ образованія, тотъ въ большинствѣ случаевъ имѣетъ дѣло съ сторонниками и защитниками позитивныхъ же воззрѣній. Мало того: вѣроятно, не намъ однимъ приходилось встрѣчать таковыхъ лицъ даже въ средѣ гимназистовъ и юнкеровъ, назвавшихся модныхъ взглядовъ изъ журнальныхъ книжекъ или изъ бесѣдъ съ болѣе зрѣлыми поклонниками позитивизма. Въ виду такой распространенности этого направленія на борьбу съ нимъ

и должны главнымъ образомъ быть направлены усилія всѣхъ тѣхъ, кому дорога истина и кто искренно радѣетъ объ общемъ благѣ. Здѣсь важенъ всякій трудъ, оригинальный ли или переводный, лишь бы онъ былъ направленъ противъ господствующихъ интеллектуальныхъ увлеченій и служилъ хорошимъ противовѣсомъ противъ нихъ.

Нельзя не порадоваться, что у насъ есть люди, близко къ сердцу принимающіе насущныя духовныя потребности нашего общества и старающіеся по мѣрѣ возможности удовлетворять ихъ. Неоспоримымъ доказательствомъ этого служатъ и наданіе на русскомъ языкѣ сочиненія: *Древніе и современные софисты*, принадлежащаго извѣстному ученому Брентано.

Судя по заглавію книги, иной, пожалуй, не догадается, какой живой интересъ она представляетъ для *слабыхъ* серьезно образованнаго человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, такая повидимому надобность современному образованному читателю въ книгѣ, трагующей о древнихъ софистахъ? Знакомство съ ними—дѣло специалистовъ, призванныхъ и обыванныхъ изучать исторію философіи въ самыхъ ея подробностяхъ. Иное, положимъ, дѣло—современныя софисты, но подъ ними у насъ многіе привыкли разумѣть адвокатовъ и тому подобныхъ лицъ. Большинству нашей читающей публики не можетъ придти на мысль, что древніе софисты имѣютъ какъ бы „двойниковъ“ своихъ въ лицѣ нѣкоторыхъ современнѣйшихъ мыслителей и что среди нихъ главное мѣсто занимаетъ не только Джонъ Стюартъ Милль, но и Спенсеръ, котораго у насъ величаютъ „красотою и гордостью человѣчества“, „великимъ мыслителемъ“¹⁾ и т. под. Между тѣмъ, въ сочиненіи Брентано весьма основательно и остроумно раскрывается и доказывается эта мысль, т.-е. что Милль и Спенсеръ, считающіеся представителями самой трезвой мысли и самаго точнаго знанія, находятся въ самомъ близкомъ родствѣ съ древними софистами и суть не иное что, какъ софисты же въ подлинномъ смыслѣ этого слова. Уже изъ этого, надѣемся, ясно видно, какой живой интересъ и какое важное значеніе имѣетъ книга Брентано для всякаго образованнаго человѣка.

¹⁾ Стр. 1 въ предисловіи г. Алексѣева къ новому переводу сочиненія Спенсера: *Основанія начала* (1866 г.).

Нельзя не поблагодарить переводчика и издателя ея за доставленіе нашей читающей публикѣ возможности ознакомиться на отечественномъ языкѣ съ столь интересною и полезною книгою. Изданіе этого сочиненія отвѣчаетъ самой насущной интеллектуальной потребности нашего общества. Увлеченіе позитивными воззрѣніями, какъ мы видѣли, является у насъ чуть ли не повальнымъ. Если кто изъ позитивныхъ писателей, то именно Милль и *въ особенности* Спенсеръ знакомы по своимъ сочиненіямъ огромному большинству нашей читающей публики и пользуются чуть ли не божескимъ поклоненіемъ.

Мы нарочито не станемъ излагать содержаніе сочиненія Брентано: рекомендуемъ самимъ читателямъ приобрести и проштудировать эту интересную и поучительную книгу. Независимо отъ облаченія софистическаго элемента въ сочиненіяхъ Милля и Спенсера, Брентано открываетъ софистическую закваску и въ произведеніяхъ нѣкоторыхъ другихъ новѣйшихъ философовъ. Находимъ уместнымъ привести здѣсь слѣдующія слова Брентано, высказанныя имъ на первой же страницѣ своего почтеннаго труда: „Софисты древности остаются, въ нашихъ глазахъ, людьми недобросовѣстными, софисты средневѣковыя — идеофилософами, заблуждающимися подъ вліяніемъ слѣпыхъ вѣрованій; мы надѣево воображали, что достаточно мыслить вполне честно и свободно, чтобы избѣгать ихъ ошибокъ. Въ результатъ оказалось, что мы впали во всѣ ихъ заблужденія, сами того не подозревая. У насъ возникли другія идеи, но съ ними мы впали въ прежнія ошибки; образовались другія слова, но съ ними мы снова начали прежнюю игру остроумія; во имя другихъ началъ, предались прежнимъ иллюзіямъ; самые твердые характеры, самые здравые умы не устояли. Наши философскія школы послѣ Локка и Лейбница вполнѣ стоятъ тѣхъ, которыя образовались въ Греціи послѣ Парменида и Гераклита, и по своему научному значенію онѣ не выше школъ, предшествовавшихъ Бэкону и Декарту въ эпоху возрожденія. Чтобы придать себѣ видъ серьезной науки, доктрины эти пользуются союзомъ во всѣхъ его формахъ; ихъ гипотезы вводятъ насъ въ заблужденіе научнымъ строемъ фразъ; ихъ ложныя начала увлекаютъ насъ, благодаря предубѣжденію противъ началъ противоположныхъ“. Говоря о софистахъ древнихъ, Брентано повсюду сохраняетъ тонъ серьезнаго изслѣдователя и

критика. Читатель не замѣтитъ ни малѣйшей вражды автора къ личностямъ, которыхъ онъ касается. Наоборотъ, въ словахъ Брентано объ иныхъ соеизстахъ звучитъ нота искренняго сожалѣнія, внушаемаго думою о крупномъ умѣ, но потраченномъ на неблагодарный трудъ. Выставляя въ яркихъ краскахъ тотъ вредъ, какой приноситъ дѣятельность соеизстовъ, Брентано не опускаетъ ни малѣйшаго повода указать и на полезныя стороны этой дѣятельности. То же достойное отношеніе къ личностямъ и къ трудамъ обнаруживаетъ Брентано и въ своей рѣчи о современныхъ соеизстахъ. Посвящая анализу сочиненій Спенсера значительную часть своей книги, онъ мастерски выясняетъ ненаучность и сказочный характеръ тѣхъ или другихъ положеній и мыслей, развиваемыхъ въ этихъ сочиненіяхъ, и съ рѣдкой логической находчивостью и основательностью отыскиваетъ самыя пустые соеизмы, окрывающіеся за мнимонаучными построеніями и основами. Въ то же время, однакоже, Брентано не только не злоупотребляетъ своимъ правомъ критика, но порою обнаруживаетъ видимое снисхожденіе къ менѣе важнымъ увлеченіямъ англійскаго мыслителя и не нападаетъ на нихъ со всей силою свойственнаго ему остроумія. Показавши несостоятельность основныхъ идей и возвращеній въ главныхъ сочиненіяхъ Спенсера, французскій ученый указываетъ и на заслуги его, хотя онъ и не въ томъ состоитъ на его взглядъ, въ чемъ ихъ ставятъ другіе. По мнѣнію Брентано, отъ всѣхъ многочисленныхъ трудовъ Спенсера, приводящихъ въ такой восторгъ недумчивыхъ и некритичныхъ людей, останутся лишь его разсужденія о взаимной заволности наукъ. „Хотя Спенсеръ—и соеизствъ, замѣчаетъ при этомъ Брентано, но этими разсужденіями онъ приобрѣлъ право занять почетное мѣсто въ исторіи человѣческой мысли.“ Такое же безпристрастное отношеніе замѣчается у Брентано и къ другому англійскому соеизсту—Мидлю. Къ выдающимся особенностямъ и достоинствамъ труда Брентано нельзя не отнести и того общедоступнаго и мѣстами картиннаго изложенія, каковымъ отличается его книга. Благодаря этому, сочиненіе его дѣлается доступнымъ для пониманія и тѣхъ, кто не имѣлъ возможности получить основательнаго философскаго образованія.

Избравши для распространенія въ русской читающей публикѣ столь значительное и полезное сочиненіе, издатель видимо упо-

требилъ воѣ старанія къ тому, чтобы оно читалось съ интересомъ и наибольшей пользою. Сколько мы могли видѣть, мысль французскаго ученаго вездѣ передается съ возможной точностію и вообще содержаніе книги воспроизводится изящнымъ литературнымъ языкомъ. Неудобопонятные для неспеціалистовъ термины поясняются въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ. Цитаты такъ мѣсть въ сочиненіяхъ Платона и Аристотеля, которыя относятся къ греческимъ софистамъ, при переводѣ на русскій языкъ провѣрены по подлиннымъ твореніямъ этихъ философовъ, тогда какъ Брентано цитируетъ ихъ по переводамъ Кузена и Сентъ-Илера. Опечатокъ встрѣчается сравнительно очень немного и онѣ исправлены въ концѣ книги. По всему видно, что надатель-переводчикъ отнесся къ дѣлу съ любовью, съ знаніемъ его и съ желаніемъ послужить распространенію здравыхъ взглядовъ въ нашемъ образованномъ обществѣ. Это обстоятельство заставляеть насъ выразить искреннее желаніе, чтобы почтенный переводчикъ-издатель, впервые наметъ выступившій съ своей солидною работою, продолжалъ по мѣрѣ возможности переводы и издаваніе сочиненій, подобныхъ разсматриваемому нами. Сколько мы знаемъ, во французской и вообще въ западно-европейской литературѣ есть достаточно серьезныхъ сочиненій, направленныхъ противъ позитивизма. Мы съ своей стороны не безъ цѣли говорили, въ чемъ преимущественно и почему именно нуждается наша читающая публика....

Очень возможно, что о книгѣ Брентано, благодаря нашей „свѣтской“ журналистикѣ, узнаеть самая незначительная часть читающей публики. Съ давняго времени въ извѣстной фракціи нашей періодической печати практикуются два способа не допускать распространенія въ публикѣ сочиненій, по своему направленію идущихъ въ разрѣзъ съ установившимся кодексомъ либеральныхъ и отрицательныхъ идей. Первый способъ состоитъ въ томъ, что книга и авторъ ея подвергаются насмѣшкамъ и брани. Но такъ какъ иногда самыя насмѣшки и брань обращаютъ вниманіе публики на извѣстное сочиненіе, то изобрѣтенъ другой болѣе надежный способъ: какъ бы то или другое сочиненіе ни было богато хорошими качествами и какой бы живой вопросъ оно ни затрагивало, поклонники модныхъ доктринъ и личной выгоды систематически замалчиваютъ его, какъ будто

бы его и не существуетъ. Въ послѣднее время этотъ второй способъ недопусканія въ публику извѣстныхъ сочиненій практикуется съ особымъ усердіемъ людьми, которые выдаютъ себя вѣроятно въ шутку за ястинолюбивыхъ. Давая мѣсто въ своихъ журналахъ хвалебнымъ отзывамъ о самыхъ посредственныхъ сочиненіяхъ, коль скоро направленіе ихъ подходитъ подъ шаблонно-идейную мѣрку, заправители журналистики сохраняютъ гробовое молчаніе о самыхъ солидныхъ произведеніяхъ, но провинившихся предъ ними своимъ научнымъ безпристрастіемъ и невоскуреніемъ предъ извѣстными кумирами. Такъ напр. замалчивалось и замалчивается даже *капитальное* произведеніе Н. Я. Данилевскаго: *Дарвинизмъ*, о которомъ между тѣмъ, по причинѣ его глубоко-научнаго интереса и значенія, слѣдовало бы нашей журналистикѣ не разъ сказать трезвое и безпристрастное слово. При такихъ условіяхъ нѣтъ ничего удивительнаго, что публика часто невѣдаетъ о существованіи самыхъ полезныхъ для ней сочиненій и чрезъ то лишается отрезвляющаго и умудряющаго чтенія. Но то, что намѣренно скрывается отъ публики извѣстной частью нашей „свѣтлой“ журналистики, не должно ли тѣмъ болѣе популяризоваться путемъ замѣтокъ въ органахъ духовной періодической печати?....

А. Гусевъ.

28 ноября 1888 г.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

ГОДИЧНЫЙ АКТЪ ВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ И ИЗВЛЕЧЕНІЕ ИЗЪ ОТЧЕТА О СОСТОЯНІИ ЕЯ ВЪ 1885—86 УЧЕБНОМЪ ГОДУ.

2 ноября въ московской семинаріи праздновался обычный ежегодный праздникъ, въ память открытія ея въ настоящемъ помѣщеніи. Въ этотъ день, послѣ божественной литургіи въ семинарскомъ храмѣ, совершенной преосвященнымъ Мисандромъ, епископомъ дмитровскимъ въ сослуженіи о. намѣстника Чудова монастыря архимандрита Марка, о. ректора семинаріи и еще двоихъ семинарскихъ священниковъ, происходилъ публичный актъ, на которомъ о. ректоръ семинаріи предложилъ вниманію присутствующихъ извлеченіе изъ отчета о состояніи семинаріи въ прошедшемъ 1885—86 учебномъ году по учебной и нравственно-воспитательной частямъ.

Въ минувшемъ учебномъ году всѣ классы семинаріи имѣли параллельныя отдѣленія, а 1 классъ даже три отдѣленія соответственно числу воспитанниковъ, и на содержаніе третьяго отдѣленія, соответственно числу воспитанниковъ, и на содержаніе, третьяго отдѣленія, какъ сверхштатнаго, по распоряженію его высокопреосвященства, потребная сумма въ количествѣ 1,400 р. шла отъ правленія епархіальнаго свѣчнаго завода. Определеніемъ Св. Синода отъ 7—18 авг. 1885 г.—о введеніи въ дѣйствіе новыхъ уставовъ духовныхъ семинаріи и училищъ по учебной части—предписывалось: въ теченіе 1885—86 учебнаго года преподаваніе предметовъ семинарскаго курса, за исключеніемъ ея-лософіи, латинскаго и греческаго языковъ, программы которыхъ были уже разсмотрѣны и утверждены, вести по прежнимъ программамъ, причемъ заключающійся въ нихъ матеріалъ преподаватели должны соразмѣрять съ количествомъ назначенныхъ уставомъ на тотъ или другой предметъ учебныхъ часовъ; преподавателямъ же гомилетики, а равно и вновь вводимыхъ предметовъ библейской исторіи и обличительнаго богословія вменялось въ обязанность представить въ семинарское правленіе свои соображенія относительно преподаванія этихъ предметовъ и по одобреніи и утвержденіи ихъ руководствоваться ими впредь до

изданія нормальныхъ программъ по означеннымъ предметамъ (что въ свое время и было сдѣлано). При этомъ, примѣнительно къ преподаваніямъ новаго устава и штата, наставники по взаимному соглашенію и съ разрѣшенія педагогическаго собранія правленія распредѣлили между собою классы и самыя уроки цѣлесообразнымъ образомъ. По нѣкоторымъ предметамъ семинарскаго курса за неимѣніемъ печатныхъ учебниковъ или за недостаточною полнотой въ нихъ какихъ-либо отдѣловъ программы и въ прошедшемъ учебномъ году наставникамъ выдавались ученикамъ предварительно рассмотрѣнные ректоромъ *литографированныя* записки, какъ-то: по Свящ. Писанію (Новаго Завета), гомилетикѣ (исторіи русскаго проповѣдничества), алгебрѣ и пасхалии, латинской стихометріи, нѣмецкому языку (краткій синтаксисъ) и особенно по ученію о расколѣ. *Практическія* бесѣды со старообрядцами было 18, на которыхъ 38 воспитанниковъ говорили сами, до 40 воспитанниковъ показывали и объясняли древніе памятники-рукописи (доставлявшіеся между прочимъ изъ архива министерства иностранныхъ дѣлъ), иконы, монеты; вообще же на этихъ бесѣдахъ, всегда посѣщаемыхъ ректоромъ, обязывались присутствовать воспитанники V и VI классовъ по очереди своихъ отдѣленій.

Принимая въ соображеніе общее число предметовъ и недѣльныхъ уроковъ у преподавателей, значительно измѣнившихся по новому уставу (въ видахъ возможнаго уравнианія между ними труда по чтенію ученическихъ сочиненій), но видѣвъ соответственный характеръ и значеніе самыхъ предметовъ для того или другаго класса, педагогическое собраніе правленія въ началѣ учебнаго года составило слѣдующее росписаніе сочиненій: воспитанникамъ VI класса назначено 10 сочиненій, именно—одно по Свящ. Писанію, одно по догматическому богословію, одно по нравственному, одно по обличительному, одно по практическому руководству для пастырей, одно по ученію о расколѣ, одну проповѣдь домашнюю и три классныхъ экспромта—по догматическому богословію, церковной (русской) исторіи и поученіе (помимо особыхъ устныхъ импровизацій); V класса также 10 сочиненій—одно по Свящ. Писанію, одно по основному богословію, одно по догматическому, одно по литургикѣ, одно по практическому руководству для пастырей, одно по церковной (всеобщей) исторіи, одно по ученію о расколѣ и три экспромта—по основному богословію и два поученія (помимо опять особыхъ импровизацій); IV класса 9 сочиненій—одно по Свящ. Писанію, одно по литургикѣ, одно по гомилетикѣ, одно по церковной исторіи, одно по ученію о расколѣ, одно по психологіи, одно по исторіи философіи и два экспромта—по Свящ. Писанію и психологіи; III класса 8 упражненій—два по Свящ. Писанію, два по грам-

данской исторіи, одно по логикѣ, одно по исторіи русской литературы и два экспромта по двумъ послѣднимъ предметамъ; II класса 8 же упражненій—одно по Свящ. Писанію, одно по библейской исторіи, одно по словесности, одно по исторіи литературы, два по гражданской исторіи и два экспромта по двумъ предпослѣднимъ предметамъ; I класса 11 упражненій—три по Свящ. Писанію, четыре по исторіи русской словесности, одно по гражданской исторіи и три экспромта по словесности и Свящ. Писанію. Сроки для писанія сочиненій давались различные: воспитанникамъ VI, V и IV классовъ 14 дней, III кл. 12, II и I кл. 8; между этими сроками, согласно опредѣленію Св. Синода отъ 8-мая—14 іюня 1881 года, оставляемъ былъ трехдневный промежутокъ для отдыха воспитанникамъ.

Въ августѣ мѣсяцѣ прошлаго года въ I классъ поступило вновь изъ духовныхъ училищъ 104 и по дополнительному экзамену, произведенному въ самой семинаріи 7—111, изъ коихъ 12 дѣти свѣтскихъ родителей и одинъ недавно обратившійся къ православной церкви еврей, и въ началѣ 1885—86 учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояло 562. Въ продолженіе учебнаго года прибылъ 1 (перешедшій изъ виванской семинаріи); выбыли изъ семинаріи: уволились согласно собственному желанію, частію по домашнимъ обстоятельствамъ или болѣзненному состоянію, частію для поступленія въ другія, среднія и высшія учебныя заведенія 23, 10 еще до экзаменовъ и 13 послѣ экзаменовъ (одинъ перешелъ въ виванскую семинарію) и исключены по малоуспѣшности 16 и умеръ 1 (сынъ мѣщанина, въ Градской больницѣ), итого 40 человекъ. Затѣмъ, вслѣдствіе произведенныхъ въ маѣ-іюнѣ мѣсяцахъ, выпускныхъ и переводныхъ, и дополнительныхъ для вовсе неэкзаменовавшихся тогда, или подлежащихъ переэкзаменовкѣ изъ нѣкоторыхъ предметовъ, а также по письменнымъ упражненіямъ, въ августѣ годичныхъ испытаній, 61 воспитанникъ выпущены были изъ семинаріи, какъ окончившіе полный курсъ ученія, изъ коихъ 19 удостоены 1-го разряда и званія студента, 41 причислены ко 2-му и 1 къ 3-му разряду. На экзаменахъ по практическому руководству для пастырей здѣсь изволилъ присутствовать самъ высокопреосвященнѣйшій митрополитъ Іоанникій, а по догматическому богословію и ученію о расколѣ преосвященнѣйшій Мисаилъ, епископъ дмитровскій. Изъ окончившихъ курсъ воспитанниковъ 3 поступили въ московскую духовную академію, 2 по назначенію и 1 по собственному желанію¹⁾. Въ день выпуска (21 іюня) одному

¹⁾ Сверхъ того, въ московскую же академію поступили еще 4 студента выпускныхъ 1886 и 1884 годовъ.

воспитаннику изъ „наиболѣе успѣвшихъ въ составленіи и про-
изнесеніи проповѣдей“ выдано было 25 р. изъ процентовъ съ
суммы, завѣщанной съ этою именно цѣлю покойнымъ препода-
вателемъ семинаріи П. Апостольскимъ; тогда же двоимъ воспи-
танникамъ за особые труды по завѣдыванію бібліотекою вос-
кресной при семинаріи школы выдано въ награду по 5 р. изъ
суммы, ассигнованной на содержаніе этой школы отъ (преж-
няго) министерства народнаго просвѣщенія. Изъ V класса, гдѣ
на экзаменѣ по Свщ. Писанію изволилъ присутствовать пре-
освященнѣйшій Мисаилъ, въ VI переведено 88, 20 въ 1-мъ раз-
рядѣ, прочіе во 2-мъ (въ томъ числѣ одинъ болгаринъ), съ 2
оставшимися на повторительный курсъ „съ цѣлю болѣе осно-
вательнаго изученія богословскихъ наукъ“ 90; изъ IV въ V 73,
15 въ 1-мъ разрядѣ, прочіе во 2-мъ (въ томъ числѣ одинъ грекъ),
съ 4 оставленными (трое по малоуспѣшности, зависѣвшей отъ
болѣзни и одинъ сиріецъ—проведшій почти весь учебный годъ
на родинѣ) 77; изъ III въ IV 88, 12 въ 1-мъ разрядѣ, прочіе во
2-мъ (въ томъ числѣ два болгарина), съ 3 оставленными (одинъ
по малоуспѣшности и двое по болѣзни) и 2 вновь принятыми
(одинъ изъ воспитанниковъ здѣшней же семинаріи, другой пере-
шелъ изъ вѣнской) 93; изъ II въ III 84, 7 въ 1-мъ разрядѣ—
прочіе во 2-мъ (въ томъ числѣ одинъ болгаринъ и одинъ пер-
сіянинъ), съ 2 оставленными (по малоуспѣшности) и 14 пере-
мѣщенными сюда, по распоряженію его высокопреосвященства,
какъ излишніе противъ нормы класса, изъ вѣнской семина-
ріи) 100; изъ I во II 93, 9 въ 1-мъ разрядѣ, прочіе во 2-мъ
(въ томъ числѣ одинъ сиріецъ и одинъ еврей, вышеупомянутыя),
съ 7 оставленными (одинъ по болѣзни и шестеро по малоуспѣш-
ности) 100. Наконецъ, въ августѣ вновь поступило съ уставо-
вленными свидѣтельствами изъ духовныхъ училищъ 115 и по
дополнительному экзамену, произведенному въ самой семинаріи 5
(120), съ 19 оставленными (четверо по болѣзни и пятнадцать
по малоуспѣшности), 139 (при трехъ отдѣленіяхъ, и на содер-
жаніе третьяго, какъ сверхштатнаго, отдѣленія его высокопре-
освященство разрѣшилъ отпускъ потребной суммы, въ количе-
ствѣ 1.400 р., изъ прежняго источника, т.-е. изъ прибылей епар-
хіальнаго свѣчнаго завода. Въ числѣ вышеозначенныхъ 120 уче-
нниковъ было 58 окончившихъ курсъ въ законоспасской учи-
лищѣ, 18 въ перервинскомъ, 14 въ донскомъ, 14 въ коломен-
скомъ, 9 въ училищѣ при синодальномъ хорѣ, 1 въ звенигород-
скомъ и 1 въ красноролмскомъ (тверской епархіи); изъ нихъ
15 дѣти свѣтскихъ родителей: 5 чиновниковъ (консисторскихъ и
гражданскихъ), 5 мѣщанъ, 2 унтеръ-офицеровъ, 2 крестьянъ и
1 фельдшера. Экзамену изъ семинаріи подвергались 9 учениковъ,
принято изъ нихъ 5; между ними одинъ изъ законоспаскаго,

одинъ изъ коломенскаго, одинъ изъ серпуховской прогимназій (сынъ діакона), одинъ съ домашней подготовкой (сынъ священника) и одинъ сирийскій уроженецъ. Такимъ образомъ, въ началу настоящаго учебнаго года всѣхъ воспитанниковъ въ московской семинаріи состояли 599.

Въ теченіе прошедшаго учебнаго года воспитанники вообще вели себя скромно, и особенно важныхъ проступковъ за ними не усматривалось, такъ что до свѣдѣнія педагогическаго собранія правленія не было доведено ни объ одномъ какомъ-либо выдающемся случаѣ.

По отношенію къ физическому воспитанію учениковъ: къ началу прошедшаго учебнаго года оконченъ былъ постройкою *новой* каменный, двухъ-этажный корпусъ, непосредственно соединяющійся корридормъ съ двѣми крыломъ главнаго зданія семинаріи ²⁾, и вмѣстѣ съ тѣмъ учреждено епархіальное общежитіе для своекоштныхъ воспитанниковъ, преимущественно сыновей сельскихъ священно и церковно-служителей, которые крайне затруднялись помѣщеніемъ ихъ на частныхъ квартирахъ. На епархіальное содержаніе было принято 164 ученика (изъ нихъ лицъ двое на полупансіонерское, а всѣ прочіе на полное), всѣхъ же живущихъ въ семинарскомъ корпусѣ состояло 415 человекъ, наблюденіе за которыми требовало отъ всѣхъ лицъ инспекціи особеннаго вниманія и бдительности. Для казенно-коштныхъ воспитанниковъ семинарское правленіе располагало въ отчетномъ году, сверхъ 180 казенныхъ ученическихъ окладовъ (въ 110 р.) и 10 прежнихъ—частныхъ благотворительныхъ стипендій, еще 7 *новыми* полными стипендіями (въ томъ числѣ двумя отъ его высокопреосвященства и одною отъ преосвященнѣйшаго Мисаила); а общія нужды по содержанію учениковъ—исправленіе и пополненіе постельныхъ принадлежностей, гимнастическихъ снарядовъ и т. п., на основаніи спеціальнаго опредѣленія св. Синода 10—20 декабря 1875 года, могли до нѣкоторой степени удовлетворять остатками отъ мѣстно-благотворительной суммы (напр. ежегодныхъ пожертвованій отъ монастырей епархіи). Но въ виду недостаточности ассигнуемой по свѣтѣ на содержаніе семинарскихъ зданій суммы и вмѣстѣ увеличенія—съ устрой-

²⁾ Въ *новой* корпусѣ положены имѣть: въ нижнемъ этажѣ общую для 400 слѣшкомъ воспитанниковъ столовую (вмѣстѣ и чайную), въ верхнемъ же—въ одной половинѣ бібліотеку (изъ прежней бібліотеки отдѣланы два класса); а въ другой спальню, съ прилегающими необходимыми помѣщеніями (ванъ и въ прежней столовой). Постройка собственно корпуса стоила до 76 тысячъ руб., кромѣ того различныя, необходимо и частію въ связи съ нимъ потребовавшаяся приспособленія въ главномъ зданіи (устройство 8 новыхъ классовъ—въ среднемъ этажѣ, вынесеніе сортира—въ нижнемъ, расширеніе ученической кухни и проч.) стоили до 6 т. р. итого болѣе 80 т. р. на средства, дарованныя его высокопреосвященствомъ изъ суммъ московской казны.

ствомъ трехъ новыхъ классовъ и новой обширной спальни и значительнымъ расширеніемъ ученической кухни и ватерклозета—расходовъ по старому корпусу, правленіемъ положено было отчислять по 5 руб. въ годъ съ каждаго изъ епархіальныхъ пансіонеро́въ (окладъ 120 р. съ учебными пособиями для нихъ) и свокоштныхъ полупансіонеро́въ (окладъ 65 р. съ койкою, банею и стиркою бѣлья) въ статью по содержанію именно дома. Съ глубокою признательностью должно упомянуть, что братство св. Николая и въ прошломъ учебномъ году содержало въ московской семинаріи двухъ полныхъ стипендіатовъ (на проценты съ капитала гг. Забѣлиныхъ и болгарина на средства Богоявленскаго монастыря) и давало поручныя пособия 12 недостаточнымъ ученикамъ, не пользовавшимся казеннымъ или епархіальнымъ содержаніемъ, отъ 15 до 40 руб., пожертвовавъ такимъ образомъ всей братской суммы 478 р. 33 к. О. протоіерей Маріинской, во Вдовьемъ домѣ церкви, А. Соколовъ также продолжалъ вносить 50 р. въ память покойнаго митрополита Филарета, для выдачи этого пособия сыну бѣднаго сельскаго священника. Затѣмъ въ февралѣ мѣсяцѣ нынѣшняго года поступило въ семинарское правленіе 5.000 р., завѣщанныхъ діакономъ Сергіевской, въ Рогожской, церкви о. Александромъ Невскимъ, съ тѣмъ, чтобы проценты съ этого капитала (250 р.) ежегодно употреблялись на содержаніе двухъ воспитанниковъ семинаріи изъ дѣтей духовенства московской епархіи. Еще доставлено было ректору семинаріи въ пользу бѣдныхъ воспитанниковъ 100 р. отъ неизвѣстнаго благодѣвателя, чрезъ заштатнаго о. діакона П. Евлевскаго (бывшаго здѣшняго же воспитанника).

Съ цѣлю эстетическаго образованія воспитанниковъ въ семинаріи продолжались, по прежнему, уроки *рисованія* и *музыки*. Уроками рисованія по 1½ часа, два раза въ недѣлю—среду и воскресенье, у г. Астапова (бесплатно, впрочемъ, онъ получаетъ теперь, по милости его высокопреосвященства, 400 р. квартирнаго пособия изъ кафедральныхъ суммъ) пользовались отъ 50 до 60 воспитанниковъ разныхъ классовъ, и нѣкоторые изъ нихъ успѣли настолько, что довольно искусно могли рисовать съ античныхъ головъ и оригиналовъ; а одинъ воспитанникъ (4, теперь 5 класса С. Казанскій) написалъ даже икону святителя Николая для поднесенія его высокопреосвященству въ 25-лѣтній юбилей его епископскаго служенія. Въ отчетномъ году изъ переведеннаго въ Троице-Сергіеву лавру епархіальнаго иконописнаго училища были переданы сюда три головы и одна фигура во весь ростъ. На содержаніе класса музыки неизвѣстный благодѣватель доставилъ свое нескудное пожертвованіе—400 р. и въ этомъ году, въ счетъ которыхъ были куплены три новыхъ виолончели (на 150 р.). Игрѣ на скрипкѣ обучались у о. діакона

Миролюбова до 35 воспитанниковъ разныхъ классовъ и на альтъ 6, а учитель пѣнія г. Войденовъ обучалъ (бесплатно) 6 воспитанниковъ на виолончели, 2 на контрбасъ и 8—10 на рояли. Въ истекшемъ учебномъ году воспитанниками были устроены два общихъ литературно-вокально-музыкальныхъ вечера 19 декабря и 17 февраля, на которыхъ присутствовали наставники съ ихъ семействами и которые доставили всѣмъ не малое удовольствіе, а 14 января, также въ присутствіи наставниковъ и воспитанниковъ, показывалъ различныя явленія природы физикъ и оптикъ двора Е. И. В. г. М. Тицнеръ подъ своимъ замѣчательнымъ микроскопомъ.

СПИРИТИЗМЪ И ЕГО ВРЕДНОЕ ВЛІЯНІЕ.

Уже давно въ нашемъ обществѣ вкоренилась страсть къ спиритизму, которая съ каждымъ годомъ все болѣе развивается. Прежде спиритизмъ былъ исключительно принадлежностью извѣстной группы лицъ, томившихся отъ „ничегонедѣланія“ и какъ за якорь спасенія отъ мучившей ихъ скуки ухватившихся за слововерченіе, вызываніе духовъ, внушенія и прочую чертовщину. Теперь, по словамъ петербургскаго корреспондента *Моск. Вѣд.*, спиритическіе сеансы происходятъ чуть не въ каждомъ домѣ, гдѣ собирается небольшой кружокъ лицъ, задающійся цѣлью „пріятно и съ пользою“ провести время. Поклонники спиритизма раздѣляются теперь на двѣ неравныя группы: къ одной (составляющей меньшинство) принадлежатъ разные аферисты, извлекающіе изъ туманнаго ученія реальныя выгоды, а ко второй, которая составляетъ громадное большинство, люди искренно и слѣпо вѣрующіе въ могущественную якобы силу спиритическихъ явленій. Эти безкорыстно служатъ излюбленному ими занятію и даже готовы приносить всякія жертвы, еслибы таковыя потребовались для цѣлей спиритизма. Какъ велико число жертвъ спиритизма можно судить уже по тому, что въ последнее время потребовались особыя мѣры со стороны начальства для предохраненія учащейся молодежи отъ вреднаго увлеченія шарлатанскимъ ученіемъ.

Вопросъ о томъ, вредны ли для здоровья занятія спиритизмомъ, долгое время оставался открытымъ, но въ настоящее время онъ уже рѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ, и никто не станетъ болѣе отрицать того, что всякій искренно убѣжденный спиритъ уже носитъ въ себѣ зародышъ разныхъ нервныхъ и душевныхъ болѣзней, которыя ждутъ только благопріятнаго момента для своего полного развитія. Въ этомъ отношеніи кор-

респондентъ указываетъ любопытный случай, только на дняхъ имѣвшій мѣсто въ Петербургѣ, который по справедливости можно назвать однимъ изъ главнѣйшихъ центровъ увлеченій спиритизмомъ.

Въ концѣ прошлаго лѣта изъ одного губернскаго города пришла въ столицу молодая дѣвушка, дочь бывшаго б—го плац-адъютанта Г—ва. Дѣвушка только въ нынѣшнемъ году окончила гимназію и хотѣла продолжать образованіе. Благодаря тому, что семья Г—хъ имѣетъ много знакомыхъ въ Петербургѣ, дѣвушка устроилась здѣсь довольно хорошо, помѣстившись въ одномъ почтенномъ и вполне достойномъ уваженія домѣ. Здѣсь ее окружили чисто семейными попеченіями, и дѣвушка въ началѣ ретиво было принялась за занятія. Къ несчастію, въ числѣ многочисленныхъ знакомыхъ и друзей той семьи, гдѣ жила Г—ва, были страстные любители спиритизма, никогда не упускавшіе случая устроить сеансъ. Почтенная семья, хотя сама и не принадлежала къ вѣрующимъ въ медиумическія явленія, но нигде не препятствовала небольшой группѣ лицъ, посвящавшихъ къ домъ въ числѣ другихъ гостей, заниматься спиритизмомъ, считая его за невинную забаву, замѣнившую прежніе фанты и другія игры, бывшіе въ такой модѣ въ доброе старое время.

Молодую дѣвушку эта опасная забава заинтересовала въ высшей степени, и она отдалась ей со всею жаромъ молодого юношескаго увлеченія. Учебныя занятія были заброшены, и прежде скромная и крайне застѣнчивая дѣвушка стала теперь рваться въ тѣ дома, гдѣ занималась спиритизмомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ круто измѣнилось состояніе здоровья дѣвушки; въ самое короткое время пропалъ цвѣтушій, здоровый цвѣтъ лица, появились блѣдность, головныя боли, глаза сдѣлались мутными и постоянно носили слѣды страннаго, задумчиваго выраженія. Вмѣстѣ съ тѣмъ дѣвушка потеряла аппетитъ и стала страдать безсонницей. Сначала такую рѣзкую переменъ въ состояніи здоровья дѣвушки приписывали вліянію петербургскаго осенняго климата, но однажды ночью послѣ одного спиритическаго сеанса, въ которомъ дѣвушка принимала большое участіе, съ нею сдѣлался страшный припадокъ не то эпилепсія, не то истеріи. Перепуганное семейство успѣшило послать за ближайшимъ врачомъ, который не замедлилъ явиться и оказалъ больной пособіе. Когда послѣдняя немного успокоилась, докторъ началъ доискиваться причинъ припадка и случайно замѣтилъ въ комнатѣ дѣвушки какую-то книжонку, посвященную описанію тайнъ спиритизма. Дальше, рядомъ съ учебниками, нашли цѣлую бібліотеку такихъ же руководствъ и сочиненій. Дарчикъ просто открывался, и на дняхъ по совѣту умнаго врача, сообразившаго въ чемъ дѣло, родители увезли дочь домой.

ОГЛАВЛЕНІЕ ТРЕТЬЯГО ТОМА
ПРАВОСЛАВНАГО ОБОЗРѢНІЯ

В А 1886 ГО Д Ъ .

С Е Н Т Я Б Р Ъ .

	<i>Стр.</i>
I.—Бесѣда въ день святыхъ первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла. <i>Высокопреосвященнаго Никанора, Архіеп. Херсонскаго и Одесскаго.</i> . . .	3 — 42
II.—Изъ лекціи по нравственному богословію. (Продолженіе). <i>Протопресвитера Г. Л. Янышева</i>	43 — 99
III. Древне-христіанская иконографія, какъ выраженіе древне-церковнаго вѣросознанія. (Продолженіе). <i>Архимандрита Христофора</i> . . .	100—147
IV.—Левъ Николаевичъ Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. (Продолженіе). <i>А. Ѡ. Гусева.</i>	148—182
V.—Извѣстія и замѣтки: Замѣтки по церковно-приходскимъ вопросамъ. 2. О вторыхъ священникахъ.—Двадцатипятилѣтній юбилей ректора московской духовной семинаріи, протоіерея Н. В. Благоразума.—Актъ въ московской духовной академіи.—Объявленія. — Опечатки.	183—208

О К Т Я Б Р Ъ .

I.—Древне-христіанская иконографія, какъ выраженіе древне-церковнаго вѣросознанія. (Продолженіе). <i>Архимандрита Христофора</i> . . .	209—241
--	---------

II

II.—Левъ Николаевичъ Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. (Продолженіе). <i>А. Ѳ. Гусева.</i>	Стр. 242—269
III.—Направленіе и значеніе философіи Николая Грота. <i>Высокопреосвященнаго Никанора, Архіепископа Херсонскаго и Одесскаго.</i>	270—319
IV.—Изъ лекцій по нравственному богословію. (Продолженіе). <i>Протопресвитера І. Л. Яншиева</i>	320—363
V. По поводу энциклики папы Льва XIII. <i>Свящ. М. М. Воздвиженскаго.</i>	364—401
VI.—Слово при погребеніи преосвященнаго Смарагда Епископа Ковенскаго. <i>Прот. І. Котовича</i>	402—406
VII.—Извѣстія и замѣтки: Статистическія данныя изъ отчета г. оберъ-прокурора Св. Синода за 1884 г.—Протоіерей Степанъ Ивановичъ Зерновъ †.	409—416

Н О Я Б Р Ъ .

I.—Древне-христіанская иконографія, какъ выраженіе древне-церковнаго вѣросознанія. (Продолженіе). <i>Архим. Христофора.</i>	417—465
II.—Изъ чтеній по философіи религіи. IV. Гносеологическое доказательство бытія Божія. <i>В. Д. Кудрявцева.</i>	466—488
III. Стремленіе человѣческой природы къ миру и недостаточность человѣческихъ усилій достигнуть его. <i>Свящ. М. М. Воздвиженскаго.</i>	489—523
IV.—Изъ лекцій по нравственному богословію. (Продолженіе). <i>Протопресвитера І. Л. Яншиева</i>	524—554
V.—Разборъ мнѣній о шестидневномъ твореніи. (Продолженіе). <i>А. Новорусскаго.</i>	556—595
VI.—Взглядъ св. Кипріана на церковь и епископскую власть въ его отношеніи къ вопросу о власти римскаго папы. <i>Свящ. А. Ѳ. Балабановскаго.</i>	596—614
VII.—Извѣстія и замѣтки: Опредѣленіе Св. Синода о кружечномъ сборѣ на церковно-приходскія школы. — Собраніе Славянскаго Благотворительнаго Общества въ Петербургѣ. — Къ вопросу объ обученіи пѣнію въ учебныхъ заведеніяхъ. — Запрещеніе церковныхъ свѣчъ въ церквахъ. — Библиографическая замѣтка. — Объявленія о новыхъ книгахъ. — Объявленія о періодическихъ изданіяхъ въ 1887 году.	615—624

III.

ДЕКАБРЬ.

	<i>Стр.</i>
I.—Древне-христіанская иконографія, какъ выраженіе древне-церковнаго вѣросознанія. (Окончаніе). <i>Архимандрита Христофора</i>	625—683
II. Успокоеніе души человѣка въ единеніи съ Христовою церковію. <i>Свящ. М. М. Воздвиженскаго</i>	684—722
III.—Изъ лекцій по нравственному богословію. (Окончаніе). <i>Протопресвитера І. Л. Яншиева</i>	723—791
IV.—О направленіи и задачахъ моей философіи. По поводу статьи Архіепископа Никанора. <i>Н. Я. Грота</i>	792—805
V.—Древніе и современные софисты. Библиографическая замѣтка. <i>А. Ѳ. Гусева</i>	806—816
VI.—Извѣстія и замѣтки: Годичный актъ въ московской духовной семинаріи и извлеченіе изъ отчета о ея состояніи.—Спиритизмъ и его вредное вліяніе.—Оглавленіе III-го тома „Православнаго Обзорнія“.—Объявленія.	817—824

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я .

Только что поступили въ продажу въ книжныхъ магазинахъ въ Москвѣ
Петербургѣ, Харьковѣ и Одессѣ

Сочиненія И. С. АКСАКОВА,

томъ 4-й. Содержаніе: Общественные вопросы по церковнымъ дѣламъ.— Свобода слова.— Судебный вопросъ.— Общественное воспитаніе. Цѣна на простой бумагѣ 1 р. 50 к., на велен.— 2 р. 50 к. Томъ 1-й: Славянский вопросъ.— Т. 2-й: Славянофильство и западничество.— Т. 3-й: Польский вопросъ и Западно-русское дѣло.— Еврейскій вопросъ. Цѣна каждому на прост. б. 1. р. 50 к., на вел. бум. т. 1 и 2 по 2 р. 50 к. и т. 3—2 р.

Аксаковъ И. С. Сборникъ стихотвореній (съ портретомъ автора) Ц. 1 руб. 50 коп., на велен. бум. 2 р.

Тютчевъ Ѳ. И. Біографія (съ портретомъ Ѳ. И. Тютчева), составленная И. С. Аксаковымъ. Ц. 1 р., на велен. бум. 1 р. 50 к.

А. С. ХОМЯКОВА сочиненія богословскія .

(2-й томъ полного собранія) вышли третьимъ изданіемъ. Цѣна 3 руб. Складъ изданія всѣхъ сочиненій того же автора въ Москвѣ, по Кречетниковскому пер., въ домѣ Хомяковой, (близь Подновинскаго бульвара)

ЮРІЙ ВИППЕРЪ. Іерусалимъ и его окрестности времянь Исуса Христа.

Историко-географическое описаніе съ планомъ Іерусалима, вновь составленнымъ сообразно съ новѣйшими рисунками храма Де-Вогие и архитектора Шика. Рисункомъ плана исполненъ Тарасенковымъ и гравюромъ Ангереромъ въ Вѣнѣ. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Москва. 1886 г.

ОБЪ ИЗДАНИИ „ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСЪДНИКА“

ВЪ 1887 ГОДУ.

„Православный Собесѣдникъ“ будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго-православномъ духѣ и въ томъ же ученомъ направленіи, какъ издавался доселѣ, съ 1-го января, ежемѣсячно, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой.

Съ разрѣшенія Св. Синода въ 1887 году будетъ печататься въ журналѣ переводъ апологетическаго сочиненія Оригена: *Contra Celsum*.

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста Имперіи семь рублей серебромъ.

При журналѣ: „Православный Собесѣдникъ“ издаются „Извѣстія по казанской епархіи“, выходящія два раза въ мѣсяцъ, нумерами, по 2 печатныхъ листа въ каждомъ, убористаго шрифта. Читатели казанской епархіи, выписывающіе „Православный Собесѣдникъ“, получаютъ за ту же цѣну и „Извѣстія“, съ приплатою 1 руб. за пересылку по почтѣ. Цѣна „Извѣстій“ для мѣстъ и лицъ другихъ епархій и другихъ вѣдомствъ, за оба изданія вмѣстѣ десять руб. сер. съ пересылкою.

Подписка принимается въ Редакціи „Православнаго Собесѣдника“ при Духовной Академіи, въ Казани.

ОТЪ РЕДАКЦІИ ЖУРНАЛА „ТВОРЕНІЙ СВ. ОТЦЕВЪ“.

Изданіе „Твореній Св. Отцовъ“ съ прибавленіями духовнаго содержанія будетъ продолжаться и въ 1887 г. и будетъ состоять изъ четырехъ книжекъ въ годъ, изъ которыхъ въ каждой будетъ отъ 15 до 20 листовъ текста. Въ переводной части будетъ продолжено печатаніе Твореній Св. Кирилла Александрійскаго. Въ Прибавленіяхъ будутъ помѣщаемы статьи, касающіяся ученія вѣры, христіанской нравственности и исторіи церкви и сверхъ того статьи критико-библіографическія.

Въ концѣ каждой книжки будутъ печатаемы журналы собраній Собранія Московской Духовной Академіи.

Цѣна годоваго изданія въ Россіи пять рублей съ пересылкою; выписывающіе изданіе „Твореній св. Отцевъ“ за границу платятъ шесть рублей.

Редакція проситъ гг. иногородныхъ подписчиковъ адресоваться въ *Сергиевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію Твореній Св. Отцевъ.*

Изъ редакціи Твореній Св. Отцевъ могутъ быть выписываемы слѣдующія отдѣльныя изданія:

ЦѢНА СЪ ПЕРЕСЫЛКОЙ.

Творенія Св. Ефрема Сирина.....	1—4 том.	6 р.	— к.
” Василія Великаго.....	7	” 10	” 50
” Аѳанасія Александрійск... 3 и 4	”	” 3	” —
” Григорія Нисскаго.....	8	” 12	” —
” Исаака Сирина.....	1	” 2	” 30
” Кирилла Иерусалимскаго...	1	” 1	” 50
” Иоанна Дѣствичника.....	1	” 1	” 50
” Нила Синайскаго.....	3	” 4	” 50
” Исидора Пелусіота.....	3	” 4	” 50
” Епифанія Кипрскаго.....	6	” 9	” —
” Блаженнаго Θεодорита...	7	” 12	” —
” Макарія Египетскаго.....	1	” 2	” —
” Кирилла Александрійскаго	4	” 6	” —

Творенія Св. Отцевъ съ прибавленіями духовнаго содержанія за 1846 и 1847, съ 1852 по 1864 годъ включительно и за 1871, 1872, 1880, 1881, 1882, 1883, 1884, 1885 и 1886 годы могутъ быть приобретаемы съ платою за каждый годъ изданія по 5 р. съ пересылкою. Прибавленія же отдѣльно отъ Твореній Св. Отцевъ (съ 1844 по 1846 включительно и за 1871, 1872, 1880, 1881 (два тома), 1882 (два тома), 1883 (два тома), 1884 (два тома), 1885 (два тома) и 1886 (два тома) годы, за каждый томъ по 1 р. 50 к. съ пересылкой.

ГОДЪ ОБЪ ИЗДАНИИ ВЪ 1887 ГОДУ XXIV.

ИЛЛЮСТРИРОВАННАГО ЖУРНАЛА

„СЕМЕЙНЫЕ ВЕЧЕРА“.

Журналъ этотъ состоитъ подъ Высочайшимъ покровительствомъ Государыни Императрицы Маріи Феодоровны. Рекомендованъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія—для гимназій, уѣздныхъ училищъ, городскихъ и народныхъ школъ, состоящ. при IV отд. Собств. Его Величества Канцеляріи, Учебнымъ Комитетомъ для чтенія воспитанницамъ женск. учебн. заведеній Императрицы Маріи. Духовно-учебнымъ Управленіемъ рекомендованъ начальствамъ духовныхъ семинарій и училищъ и Главнымъ управленіемъ военно-учебныхъ заведеній рекомендованъ для библиотекъ военныхъ гимназій и прогимназій, какъ изданіе представляющее обильный матеріалъ для выбора статей, пригодныхъ для чтенія воспитанниковъ.

Статьи будутъ тщательно распредѣляться такимъ образомъ, чтобы первый отдѣлъ изданія, состоящій изъ 12 книгъ, украшенныхъ картинами, распадался на двѣ половины, изъ которыхъ первая составила бы вполне пригодное чтеніе для дѣтей отъ 8-ми до 14 лѣтъ, а вторая отъ

5-ти до 8-ми лѣтъ. Другой же отдѣлъ заключалъ бы въ себѣ по преимуществу статьи, приспособленныя для семейнаго чтенія такъ, чтобы всѣ члены семьи нашли въ этомъ отдѣлѣ вещи, которыя прочли бы съ одинаковымъ интересомъ и пользою.

При отдѣлѣ для Семейнаго Чтенія будутъ разсылаться приложенія рисунковъ новѣйшихъ руководѣній, а къ отдѣлу для дѣтей—рисунки техническихъ искусствъ и различныя игры и занятія, а также награды подписчикамъ, приславшимъ определенное редакціей количество задачъ и рѣшеній. Награды будутъ состоять изъ сочиненій лучшихъ авторовъ, какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ.

Кромѣ того, всѣмъ подписчикамъ на оба отдѣла „Семейныхъ Вечеровъ“ будетъ разослана въ концѣ года премія.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	безъ доставки.	съ доставкою.
Полный журналъ (24 книжки).....	10 р.	11 р.
Отдѣлъ для дѣтей (12 кн.).....	5 „	5 „ 50 к.
„ семейнаго чтенія и юности (12 кн.).....	5 „	5 „ 50 к.

Для всѣхъ учебныхъ заведеній, подписавшихся на полный журналъ и обращающихся прямо въ редакцію, уступается 1 руб.

Для земскихъ школъ, подписавшихся не менѣе, какъ на 25 полныхъ экз., уступается 2 руб.

Разсрочка допускается: для лицъ служащихъ въ казенн. учрежденіяхъ, за ручательствомъ гг. казначеевъ, для воспитательныхъ и учебныхъ заведеній, за ручательствомъ ихъ начальствъ. А для прочихъ подписчиковъ по согласенію съ редакціей.

Разсрочка допускается по третямъ не иначе какъ по согласенію съ редакціей.

Подписка принимается: Въ редакціи журнала „Семейные Вечера“, С.-Петербургъ, Пушкинская (Новая) улица, д. № 17, кв. 5.

Редакторъ-Издательница С. КАШПИРЕВА.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА

ВАРШАВСКІЙ ДНЕВНИКЪ

въ 1887 году.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА.

Въ Варшавѣ:	Съ пересылкою:
На годъ 9 руб. 60 коп.	На годъ 12 руб. — коп.
„ полгода 4 „ 80 „	„ полгода 6 „ — „
„ три мѣсяца 2 „ 40 „	„ три мѣсяца 3 „ — „
„ мѣсяцъ — „ 80 „	„ мѣсяцъ 1 „ — „

ЗА ГРАНИЦУ: (подъ бандеролью), на годъ—15 руб. (20 гульд. или 40 франковъ), полгода—7 руб. 50 коп. (10 гульд., 20 франк.), три мѣсяца—3 р. 75 к. (5 гульд., 10 франковъ), мѣсяцъ 1 р. 25 к.

Для уѣздныхъ и гминныхъ управленій, магистратовъ и гминныхъ судей по 10 руб., а для лицъ православнаго духовенства и начальныхъ учителей по 8 р.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи (Варшава, Медовал, № 20), а также въ книжныхъ магазинахъ Н. П. Барбасникова, въ С.-Петербургѣ, Литейный пр., № 48-й; въ Москвѣ, Моховая, д. Коха, и въ Варшавѣ, Новый-Свѣтъ, № 65.

„Варшавскій Дневникъ“ выходитъ ежедневно, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней. Въ случаѣ важныхъ событій въ политической жизни редакція старается выпускать нумера и по праздничнымъ днямъ.

Задача „Варшавскаго Дневника“ быть выразителемъ интересовъ населенія этой окраины Русскаго государства и слѣдить за вопросами, имѣющими общерусское значеніе. Газета ставитъ себѣ цѣлью наблюдать за развитіемъ политической, общественной и литературной жизни всего славянства и имѣть корреспондентовъ въ различныхъ славянскихъ земляхъ.

Редакторъ-издатель *П. А. Булаковский*.

О ПОДПИСКѢ НА 1887 ГОДЪ.

ГАЗЕТА А. ГАТЦУКА

единственная въ Россіи политико-литературная иллюстрированная газета. Выходитъ безъ предварительной цензуры, въ объемѣ двухъ—трехъ листовъ въ недѣлю. Въ видѣ безплатныхъ приложений къ „Газетѣ“ годовые подишники получаютъ два особыхъ журнала:

1) Парижскія моды съ рисунками и лучшими парижскими выкройками. Выходятъ 6 разъ въ годъ.

2) Переводные романы и повѣсти выходятъ книгами 6 разъ въ годъ.

Преміи годовымъ подишникамъ: „Крестный календарь на 1887 годъ“ и „6-й выпускъ иллюстрированныхъ драмъ Шекспира“.

Условія подписки на 1887 г.: безъ дост. на годъ 4 руб., съ дост. и перес. 5 р., на полгода (съ 1 января и іюля) 3 руб., 1 мѣсяцъ 60 к. За границу—на годъ 7 р., на полгода 3 р. 50 к.

Разсрочка годовой платы допускается для казенныхъ учрежденій, училищъ и волостей.

Подписка принимается: въ Москвѣ въ главной конторѣ редакціи и при книжныхъ магазинахъ: Мамонтова, Готье, Ланга, Салаева и Барбасникова, въ Петербургѣ—въ книжномъ магазинѣ Попова (на Невскомѣ), въ Кіевѣ—Н. Я. Оглобина, въ Одессѣ—Распопова, въ Казани—А. А. Дубровина.

За прежніе года, съ 1875 года, Газету можно получать по 3 р. за томъ (годъ), безъ пересылки, кромѣ 1880 г. не имѣющагося въ продажѣ.

Адресъ: Москва, Никитскій бульварь, д. Гатцука.

Редакторъ **А. Гатцукъ**.

Отъ Московскаго Духовно-цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. Декабря 22-го 1886 года.

Цензоръ *свѣт. Иоаннъ Петропавловскій*.

Въ редакціи „Православнаго Обозрѣнія“

ПРОДАЮТСЯ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ.

I. Размышленія о сущности христіанской вѣры. Соч. Гизо. Переводъ *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

II. Вѣчная жизнь. Публичныя чтенія Э. Навиля. Перев. *свящ. Н. Сергіевскаго*. М. 1865 г. Ц. 75 к., съ пер. 1 р.

III. Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: Татіана, Аѳинагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія философа, Мелитона Сардійскаго и Минуція Феликса. Изданы въ русскомъ переводѣ, съ введеніями и примѣчаніями, *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1867 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

IV. Сочиненія св. Ириней Лионскаго. I. Пять книгъ противъ ересей. II. Отрывки изъ утраченныхъ сочиненій. Изданы *свящ. П. Преображенскимъ*. М. 1871 Цѣна 3 руб. съ пересылкою.

V. Вопросъ о злѣ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Перев. *свящ. Н. Протопопова*. М. 1872 г. Ц. 75 к., съ перес. 1 р. сер.

VI. Чудеса Господа нашего Іисуса Христа. Объяснительныя примѣчанія къ евангельскимъ повѣствованіямъ о чудесахъ Христовыхъ. Сочиненіе Дублинскаго архіепископа Тренча переведенное *А. З. Зиновьевымъ*. Москва. 1883 г. Цѣна 1 руб. 30 коп. съ пересылкою.

VII. Изъ лекцій по церковному праву. О. проф. моск. университета Н. К. Соколова. Вып. I. Введеніе въ церковное право. М. 1874. Ц. 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.

Выпускъ II. Система каноническаго права: о составѣ церковнаго общества. Ц. 80 к., съ перес. 1 р., а обоихъ выпусковъ—ц. съ перес. 2 р.

VIII. Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Ч. I. Обозрѣніе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. *Прот. А. М. Иванцова-Платонова*. Ц. 2 р. съ перес. 2 р. 50 к.

IX. За двадцать лѣтъ священства (1863 — 1883 г.) Слова и рѣчи *прот. А. М. Иванцова-Платонова*, законоучителя Александровскаго военнаго училища и профессора Московскаго Университета. Москва, 1884 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою 3 р. 50 к.

X. Христосъ. Публичныя чтенія Эрнеста Навиля. Москва. 1881 г. Цѣна 75 к., съ пересылкою.

XI. Теорія древле-русскаго церковнаго и народнаго пѣнія на основаніи автентическихъ трактатовъ и акустическаго анализа. Сочиненіе Юрія Арнольда. Москва, 1880 г. Цѣна 2 руб. съ пересылкою.

ПРАВОСЛАВНОЕ ОБОЗРѢНІЕ

ВЪ 1887 ГОДУ БУДЕТЪ ИЗДАВАТЬСЯ НА ПРЕЖНИХЪ
ОСНОВАНІЯХЪ.

Подписная цѣна на годовое изданіе съ пересылкою 7 руб.
Подписка принимается: въ *Москву*, у редактора журнала протоіерея при церкви Θεодора Студита, у Никитскихъ воротъ, П. А. Преображенскаго и у извѣстныхъ книгопродавцевъ; въ *Петербургъ* — въ книжномъ магазинѣ *Тузова*. Иностранцы благоволятъ адресоваться *исключительно* такъ: въ редакцію «Православнаго Обозрѣнія» въ *Москву*.

Просимъ обратить **особенное вниманіе**: желая облегчить пополненіе церковныхъ библіотекъ и библіотекъ учебныхъ заведеній духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, для коихъ «Православное Обозрѣніе» рекомендовано учебнымъ начальствомъ, редакція «Православнаго Обозрѣнія» находитъ возможнымъ доставить подписчикамъ это изданіе за 1878, 1881, 1882, 1883, 1884 и 1885 гг., по слѣдующимъ пониженнымъ цѣнамъ: для выписывающихъ его за одинъ какой-либо годъ — *пять* руб., за два года — *семь* руб.; за три — *десять* руб., за четыре — *тринадцать* руб., за пять лѣтъ — *семнадцать* руб. съ пересылкою.

ВЪ РЕДАКЦИИ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ:

«Оставшіяся въ небольшомъ количествѣ» экземпляры писанія мучей апостольскихъ, изданныя въ русскомъ переводѣ со введеніями и примѣчаніями къ нимъ свящ. П. А. Преображенскаго. Цѣна съ пересылкою 2 р. — Кроме того:

1) Указатель къ «Православному Обозрѣнію» за одиннадцать лѣтъ 1860—1870 гг., составленный П. А. Есереинымъ. Цѣна Указателя 75 к. съ пересылкою 1 р.

2) Псалтирь въ новомъ славянскомъ переводѣ Амвросія (Сергія) Каменскаго архієпископа Московскаго. Москва 1878 г. Цѣна 50 к.

Редакторъ-издатель *прот. П. Преображенскій*.

Отъ Московскаго Духовно-Епархіальнаго комитета печатаніе дозволяется. Москва
Декабря 22-го дня 1886 года.

This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine of five cents a day is incurred
by retaining it beyond the specified
time.

Please return promptly.

MAY 30'63H



3 2044 100 070 812

HD